

# INHALT DES JAHRGANGS 2003

## I. Aufsätze

BRANDSCHEIDT, Renate: Tragen, schleppen und retten. Der Gott der Führung und die Entmachtung der Götzen nach Jes 46,1-7	1-18
HAAG, Ernst: Das Esterbuch und die Tradition von Jahwes Krieg gegen Amalek (Ex 17,16)	19-41
HELL, Leonhard: „Fülle des Priestertums“. Probleme und Chancen der Wesensbestimmung des Bischofsamts durch das zweite Vatikanische Konzil (LG 21,2)	90-101
LAMES, Gundo / LÖRSCH, Martin: Ein Segen wirst du sein. Der Pastoralplan – ein hilfreiches Instrument der Gemeindeentwicklung und der kirchlichen Organisationsberatung	268-283
LAMES, Gundo: Metanoia – Kirche im Wandel – vom Krisenschema zum Entdeckungsschema in Kirche und Pastoral?	255-267
MIGGELBRINK, Ralf: Opfer. Systematische Theologie und die christliche Rezeption eines religionsgeschichtlichen Schlüsselbegriffes	102-117
MOSIS, Rudolf: „Christlich – jüdisch“.	
Zu einem neuen Kommentar zum Alten Testament	42-57
NOBER, Stefan: „Von einigen, die auszogen ...“	
Lernerfahrungen aus einem Dekanatsentwicklungsprozess	284-298
REISER, Marius: Biblische Metaphorik und Symbolik	58-73
REISER, Marius: Biblische und nachbiblische Allegorese	169-184
RIES, Barbara: Der Papst als Fundament der Einheit.	
Kirchenrechtliche Überlegungen zur Rechtsfigur des „papa haereticus“	185-196
SAUSER, Ekkart: Die Verehrung des heiligen, lebensspendenden Kreuzes in der Ostkirche	85-89
SUTTNER, Ernst Chr.: Auf der Suche nach gesamtchristlicher Anerkennung für den Dienst des Bischofs von Rom als erstem unter den Bischöfen	118-133
WAGNER, Marion: Auf sich beruhen lassen ohne Widerspruch? Zur Problematik und Bedeutung der beiden jüngsten Mariendogmen	197-207
WAHL, Heribert: Reformstau zwischen Organisation und Kommunikation? Ein praktisch-theologischer und pastoralpsychologischer Zwischenruf	299-314
WITSCHEN, Dieter: Barmherzig handeln – moralische Pflicht oder supererogatorischer Rat?	208-226



2004 P 258

## II. Kleinere Beiträge

HURTH, Elisabeth: Tod ohne Geheimnis: Mediale Todesbilder . . .	227–234
KRÄMER, Peter: Was ist eine theologische Fakultät? . . . . .	235–239
KREUTZER, Karsten: Rahner, Metz und die fundamental- theologischen Folgen . . . . .	151–155
MALBURG, Volker / NICOLAY, Markus: Denn sicher gibt es eine Zukunft. Gedanken zweier junger Priester zur Strukturreform im Bistum Trier . . . . .	323–331
MUSSNER, Franz: „Leben aus Toten“ (Röm 11,15) . . . . .	74–79
SCHEUER, Manfred: Geist und Form. Anmerkungen zu kirch- lichen Strukturreformen . . . . .	315–322

## III. Besprechungen

AUSSEMAIR, Josef (Hg.): Hans Asmussen im Kontext heutiger ökumenischer Theologie (M. Scheuer) . . . . .	332
BACK, Frances: Verwandlung durch Offenbarung bei Paulus (R. Schwindt) . . . . .	242–244
BORMUTH, Matthias: Lebensführung in der Moderne. Karl Jaspers und die Psychoanalyse (W. Schüßler) . . . . .	240–241
BREUER, Clemens: Christliche Sozialethik und Moralthologie (E. Nass) . . . . .	335–336
BURGHARDT, Dominik: Institution Glaubenssinn. Die Bedeutung des sensus fidei im kirchlichen Verfassungsrecht und für die Interpretation kanonischer Gesetze (P. Krämer) . . . . .	247–248
DÖPP, Siegmund / GEERLINGS, Wilhelm: Lexikon der antiken christlichen Literatur . . . . .	163
GIESEN, Richard: Können Frauen zum Diakonat zugelassen werden? (M. Scheuer) . . . . .	332–333
HILBERATH, Bernd Jochen u. a. (Hg.): Theologie lehren: Hochschuldidaktik und Reform der Theologien (W. Lentzen-Deis) . . . . .	80–82
HOFIUS, Otfried: Paulusstudien II (M. Reiser) . . . . .	160–161
HOPING, Helmut / MÜNK, Hans J.: Dienst im Namen Jesu Christi (M. Scheuer) . . . . .	333–334
HÖSLE, Vittorio (Hg.): Metaphysik. Herausforderungen und Möglichkeiten (G. Krieger) . . . . .	334
IMMENKÖTTER, Herbert (Hg.): Wie Juden und Christen einander sehen: ein Seminar an der Universität Augsburg (R. Bohlen) . .	156
JUNG, Franz: ΣΟΤΗΡ. Studien zur Rezeption eines helle- nistischen Ehrentitels im Neuen Testament (R. Schwindt) . . .	158–160



LOHNER, Alexander: Personalität und Menschenwürde. Eine theologische Auseinandersetzung mit den Thesen der „neuen Bioethiker“ . . . . .	244–245
MARX, Reinhard / SCHALLENBERG, Peter (Hg.): „Wir haben Christi Sinn“. Heilige als Vorbilder priesterlicher Spiritualität (M. Scheuer) . . . . .	249
RICCARDI, Andrea: Salz der Erde, Licht der Welt. Glaubenszeugnis und Christenverfolgung im 20. Jahrhundert (M. Leineweber) . . .	248–249
RUSCHMANN, Susanne: Maria von Magdala im Johannes- evangelium (R. Schwindt) . . . . .	82–83
SMOLINSKY, Heribert: Die Erforschung der Kirchengeschichte. Leben, Werk und Bedeutung von Hubert Jedin (1900–1980) (B. Schneider) . . . . .	249–250
THEISSEN, Gerd: Das Neue Testament (R. Schwindt) . . . . .	156–158
VALVERDE, Carlos: Der Mensch als Person. Philosophische Anthropologie (W. Schüßler) . . . . .	241–242
WITTENBECHER, Jan: Partikularkirchliches Profil bei universalkirchlicher Vorgabe (K.-H. Peschke) . . . . .	245–246
ZELLER, Dieter (Hg.): Christentum I. Von den Anfängen bis zur Konstantinischen Wende. (M. Fiedrowicz) . . . . .	161–162
ZIEGENAUS, Anton: Jesus Christus. Die Fülle des Heils (R. Weier) . .	163–165

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit  
dem Katholisch-Theologischen Fachbereich der Universität Mainz

Renate Brandscheidt

Der Gott der Führung und die Entmachtung  
der Götzen nach Jes 46, 1–7

Ernst Haag

Das Esterbuch und die Tradition von Jahwes  
Krieg gegen Amalek (Ex 17, 16)

Rudolf Mosis

„Christlich – Jüdisch“  
Zu einem neuen Kommentar zum  
Alten Testament

Marius Reiser

Biblische Metaphorik und Symbolik

Franz Mussner

„Leben aus Toten“ (Röm 11, 15)

Besprechungen

Neue theologische Literatur

112. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus Verlag, Trier

1 2003

## INHALT

### AUFSÄTZE

Renate Brandscheidt: Tragen, schleppen und retten. Der Gott der Führung und die Entmachtung der Götzen nach Jes 46, 1–7 .....	1
Ernst Haag: Das Esterbuch und die Tradition von Jahwes Krieg gegen Amalek (Ex 17, 16) .....	19
Rudolf Mosis: „Christlich – Jüdisch“. Zu einem neuen Kommentar zum Alten Testament .....	42
Marius Reiser: Biblische Metaphorik und Symbolik .....	58

### KLEINER BEITRAG

Franz Mussner: „Leben aus Toten“ (Röm 11, 15) .....	74
---	----

BESPRECHUNGEN .....	80
---------------------	----

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR .....	84
-----------------------------------	----

### Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Renate Brandscheidt, Predigerstraße 13, D-54290 Trier  
Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier  
Prof. Dr. Rudolf Mosis, Liebermannstraße 46, D-55127 Mainz  
Prof. Dr. Marius Reiser, Saarstraße 21, D-55099 Mainz  
Prof. Dr. Franz Mussner, Domplatz 8, D-94032 Passau

**Anschrift der Schriftleitung:** Prof. Dr. Manfred Scheuer, Universitätsring 19, 54296 Trier

**Verlag, Vertrieb und Anzeigen:** Paulinus Verlag GmbH, Buch & Media, Postfach 30 40, D-54220 Trier; Maximineracht 11c, D-54295 Trier; Telefon (06 51) 46 08-121, Telefax (06 51) 46 08-220

**Satz:** SatzWeise, Föhren

**Druck:** repa druck gmbh, Saarbrücken

**Beilagenhinweis:** Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Paulinus Verlages Trier bei.

**Erscheinungshinweise und Preise:** Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement 33,50 EUR, Einzelheft 9,50 EUR. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 15,50 EUR. Preise einschließlich Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

### Urheberrechtliche Hinweise:

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Datenverarbeitungsanlagen verwendbare Sprache übertragen oder in elektronischer Form gespeichert oder in das Internet eingestellt werden.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

## Tragen, schleppen und retten.

Der Gott der Führung und die Entmachtung der Götzen nach Jes 46,1–7

Zu den Themen, die die Sammlung Deuterocesaja durchziehen, gehört die Kritik an den Göttern der Völker, speziell die Polemik gegen die Götterbilder. Demjenigen, der im neuzeitlichen Kontext einer Theologie der Religionen neben der Abgrenzung auch eine theologische Annäherung an die andere Religion sucht, mag der alttestamentlich bezeugte Religionsspott in seiner Rigorosität suspekt erscheinen, wenn er ihn nicht gar als Hybris oder Blasphemie verurteilt. Dies ändert jedoch nichts an dem Faktum, daß die spottende Religionspolemik für das alttestamentliche Israel eine übliche und selbstverständliche Einrichtung war, die die Reflexion und Artikulation des eigenen Glaubenszeugnisses auch und gerade in der Anfechtung immer wieder begleitet und befördert hat. Im Religionsspott, der weder beschimpfen noch den Menschen in seiner Frömmigkeit verletzen will, wird die fremde Religion auf ihre eigenen Voraussetzungen angesprochen, um dann aufzuweisen, daß die oft als übermächtig und für bedrohlich angesehenen fremden Gottheiten den Namen Gott nicht verdienen und im Blick auf die in der Führungsgeschichte mit Israel zutage tretende Einzigartigkeit Jahwes die ihnen wesenseigene Ohnmacht entlarven<sup>1</sup>.

In der Sammlung Deuterocesaja<sup>2</sup> ist das Thema Götzenspott auf den ersten Buchteil (Jes 40–48) beschränkt, wo die Heimkehr Israels aus dem babylonischen Exil als ein Exodus aus der Gerichtsverfallenheit thematisiert wird und wo die Erlösermacht Jahwes in ihrer schöpferischen Gestalt zur Sprache

<sup>1</sup> Zum Problem vgl. H. D. PREUSS, Verspottung fremder Religionen im Alten Testament (BWANT 92), Stuttgart 1971.

<sup>2</sup> Zur Problematik und Exegese des Buches Deuterocesaja vgl. die Kommentare von P. HÖFFKEN, Das Buch Jesaja. Kapitel 40–66 (NSK-AT 18/2), Stuttgart 1998; P. D. HANSEN, Isaiah 40–66, Louisville 1995; W. GRIMM/K. DITTERT, Deuterocesaja. Deutung-Wirkung-Gegenwart, Stuttgart 1990; H.-J. KRAUS, Das Evangelium der unbekannten Propheten. Jesaja 40–66 (Kleine Biblische Bibliothek), Neukirchen-Vluyn 1990; H. J. HERMISSEN, Deuterocesaja (BK XI), Neukirchen-Vluyn 1987ff.; R. E. CLIFFORD, Fair Spoken and Persuading. An Interpretation of Second Isaiah, New York/Toronto 1984; C. WESTERMANN, Das Buch Jesaja (ATD 18/19), Göttingen 1981; K. ELLIGER, Deuterocesaja (BK XI), Neukirchen-Vluyn 1978; A. SCHOORS, Jesaja II (BOT 9), Roermund 1972; P. E. BONNARD, Le second Isaïe (Et), Paris 1972; E. J. YOUNG, The Book of Isaiah. Vol. III, Chapters 40–46 (NIC. OT), Grand Rapids 1972; B. DUHM, Das Buch Jesaja, Göttingen 1968; G. FOHRER, Das Buch Jesaja. 3. Band (ZBK), Stuttgart 1968; C. R. NORTH, The Second Isaiah, Oxford 1964; F. DELITZSCH, Biblischer Kommentar über den Propheten Jesaja (BC III/1), Leipzig (1866) 1889.

kommt. Eine nähere Betrachtung der götzendienerischen Aussagen zeigt, daß sie sich vornehmlich an Israel selbst richten und von der exilischen Zeit an ein Hauptthema der Glaubensunterweisung darstellen<sup>3</sup>. Angesichts der Tatsache, daß Israel nach 586 v. Chr. im Herrschaftsraum der Völker existiert, wo es permanent den Einflüssen einer andersartigen Religion ausgesetzt war, die die Einzigkeit Jahwes infrage zu stellen schien, ist ein theologisch argumentierender und polemisch entmachtender Götzenspott unumgänglich. Innerhalb der Texte, die sich mit einer Götzpolemik beschäftigen (Jes 40,18–20; 41,6.21–29; 42,8.17; 43,10f.; 44,6–20; 45,5f.14–17.21f.24f.; 46,1–13; 48,5.11–15), kommt der Einheit Jes 46,1–7, wonach Jahwe als der Gott, der sein Volk trägt, den Göttern gegenübergestellt wird, die von ihren Verehrern getragen werden müssen, eine nicht zu unterschätzende Bedeutung für die alttestamentliche Soteriologie zu. Dementsprechend ruht das Gewicht des hier vorliegenden Beitrages auf der Erhebung der theologischen Aussage dieses Kapitels und ihrer Verwurzelung in der Glaubenstradition Israels.

## I. Zur literarischen Gestalt

### A. Beobachtungen zum Text

Die Abgrenzung der Verse Jes 46,1–7 als Aussageneinheit ist in der Forschung nicht unumstritten. Jedoch beginnt – unbeschadet sachlich-thematischer Großeinheiten – nach der Einladung aller Völker zu der Heilsoffenbarung Jahwes (Jes 45,22 ff.) in Jes 46,1 ein neuer Sachzusammenhang, dessen inhaltlicher Spannungsbogen bis einschließlich V. 13 reicht, wo die zuvor entfaltete Einzigartigkeit Jahwes an der Neubegründung der Zionsgemeinde festgemacht wird. Eine Beschränkung auf die VV. 1–7 ist insofern zu rechtfertigen, als der Abschnitt durch das Thema der hilflosen Götter, die getragen

<sup>3</sup> Die götzpolemischen und religionsverspottenden Texte in Deuterojesaja gehören nach Auskunft der meisten Forscher thematisch zum Grundbestand der Sammlung, so daß ihre Entstehung folglich da zu suchen ist, wo der Glaube Israels seine große Krise durchlebte: im Exil. Die Fülle dieser Texte sowie ihre Situierung in Jes 40–48 weisen aber auch darauf hin, daß die verschiedenen Redaktionen des Buches ein besonderes Interesse an ihnen hatten und folglich in den Götzenbildertexten mit Fortschreibung, redaktioneller Zufügung und Neubildung zu rechnen ist. Zur Problematik vgl. u. a. R. ALBERTZ, Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr. (BE 7), Stuttgart 2001, 295; J. WERLITZ, Redaktion und Komposition (BBB 122), Berlin 1999, 40–53. 221–237; L. RUPPERT, Die Kritik an den Göttern im Jesajabuch, in: BN 82 (1996) 76–96; J. VAN OORSCHOT, Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung (BZAW 206), Berlin-New York 1993, 312–318; R. G. KRATZ, Kyros im Deuterojesaja-Buch, Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40–55 (FAT 1), Tübingen 1991, 192–206; H.-J. HERMISSEN, Einheit und Komplexität Deuterojesajas. Probleme der Redaktionsgeschichte von Jes 40–55, in: BETHl 81 (1989) 287–312; PREUSS, Verspottung (s. Anm. 1), 192–247.



werden müssen, während Jahwe sein Volk trägt, zusammengehalten wird<sup>4</sup>. Es handelt sich jedoch nicht um eine originäre Einheit. Die VV. 5–7 stimmen zwar mit VV. 1–4 in der Geringschätzung der Götter überein, aber sie setzen ein anderes Darstellungsmittel (Götterfabrikation) ein. Zudem unterscheidet sich die Einkleidung ihres Götzenspottes in eine Art sarkastische Disputation von der kerygmatischen Zielsetzung der VV. 1–4, die auf eine tröstende Heilszusage (V. 4) hinauslaufen. Dies weist auf verschiedene Gemeindesituationen hin, so daß den Erklärern beizupflichten ist, die VV. 5–7 gegenüber VV. 1–4 für sekundär ansehen<sup>5</sup>. Allerdings ist die Erweiterung VV. 5–7 über V. 7 mit der Grundschrift VV. 1–4 verknüpft, insofern dieser Vers die Leitworte der Grundschrift (*nāšā*: V. 1.3.4/7; *sābal*: V. 4/7) aufgreift. Daß die VV. 5–7 eine gestaltete Einheit darstellen, ist auch daran zu erkennen, daß der Ergänzer in V. 5 eine Wendung (vgl. Jes 40,25) gebraucht, die schon einmal als Aufhänger für einen Götzenbildertext gedient hat (vgl. Jes 40,18)<sup>6</sup> und daß VV. 6–7 in Vokabular und Motivik Bezüge zu anderen Texten der sog. Götzenbilderschicht erkennen lassen<sup>7</sup>. Ob aus der Tatsache, daß V. 7 nicht den die Rettertätigkeit kennzeichnenden Begriff *mālaṭ* Piel aus VV. 2.4 verwendet, sondern mit der Wurzel *jāšā* an die Terminologie von Jes 45,8.22 anknüpft, bereits darauf zu schließen ist, daß VV. 3–4 redaktionell und erst im Anschluß an Jes 46,1–2 und 6–7 gestaltet sind<sup>8</sup>, wird die formgeschichtliche und semantische Analyse erweisen.

Als eine Erweiterung ist auch die auffällige Anrede in V. 1b zu bewerten. Sie ist verständlich im Kontext der Jahwerede V. 5, die sich an die Adresse des Jahwevolkes richtet und in rhetorischer Fragestellung zu einem Vergleich zwischen Jahwe und den Göttern aufruft. Auf diesem Hintergrund sind die in V. 1b als Bilderträger Apostrophierten nicht allein in Kreisen der heidnischen Völker zu suchen, sondern schließen jene aus dem Jahwevolk mit ein, die der Faszination des Bilderdienstes erlegen sind. Die Aufnahme von Elementen aus Jes 45,20 ff.; 46,3.7 weist darauf hin, daß die Zusammenstellung dieser Aussagen dem Verfasser von V. 1b schon vorgelegen hat und folglich ein Glossator mit dieser polemischen Anrede das Skandalon des Bilderkultes nachdrücklich unterstreichen wollte<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> So auch HERMISSON (s. Anm. 2), 90.

<sup>5</sup> Vgl. u.a. WERLITZ (s. Anm. 3), 230; U. BERGES, Das Buch Jesaja, Komposition und Endgestalt (HBS 16), Freiburg 1998, 366; OORSCHOT (s. Anm. 3), 312; WESTERMANN (s. Anm. 2), 148.

<sup>6</sup> Vgl. ELLIGER (s. Anm. 2), 65–67.

<sup>7</sup> Zur Herstellung der Bilder vgl. Jes 40,19 f.; 41,7; zu *sāgar* und *hištaḥwāh* vgl. Jes 44,15.17.19; zur Befestigung der Götterbilder nach V. 7 vgl. Jes 40,20b; 41,7b; zur Sprachlosigkeit der Götter vgl. Jes 44,17b.20b. Vgl. hierzu HERMISSON (s. Anm. 2), 91.

<sup>8</sup> So HERMISSON (s. Anm. 2), 91–92; WERLITZ (s. Anm. 3), 230 f.

<sup>9</sup> Anders HERMISSON (s. Anm. 2), 92, der den Zusatz dem Redaktor zuweist, der auch die Texte von der Bilderherstellung einbaute.



## B. Beobachtungen zur Form

Jes 46,1–7 lautet in deutscher Übersetzung<sup>10</sup>:

- V. 1 Gestürzt ist Bel, am Boden liegt Nebo.  
Ihre Bildsäulen wurden den Tieren zugewiesen, dem Vieh.  
*Das von euch Getragene wurde aufgepackt*  
als eine Last für das Erschöpfte.
- V. 2 Sie sind zu Boden gefallen, sie sind gestürzt – alle miteinander.  
Sie konnten die Last nicht retten,  
da sie selbst in die Gefangenschaft gingen.
- V. 3 Hört auf mich, Haus Jakob  
und der ganze Rest des Hauses Israel,  
aufgeladen vom Mutterleib an,  
getragen vom Mutterschoß an.
- V. 4 Ja, bis zum Greisenalter bin ich derselbe,  
und bis zum Grauhaar werde ich schleppen.  
Ich habe es getan und ich werde (weiterhin) tragen.  
Ja, ich werde schleppen und retten.
- V. 5 *Wem wollt ihr mich vergleichen und an die Seite stellen*  
*und (wem) mich gegenüberstellen, daß wir uns gleichen?!*
- V. 6 *Die da Gold aus dem Beutel schütten*  
*und Silber auf der Waage abwiegen:*  
*Sie dingen einen Feinschmied, daß er es zu einem Gott mache.*  
*Sie fallen nieder, ja, sie beten an.*
- V. 7 *Sie heben ihn auf, auf der Schulter schleppen sie ihn.*  
*Dann setzen sie ihn nieder an seinem Platz: Da steht er nun,*  
*ohne sich von seiner Stelle zu rühren.*  
*Auch wenn einer zu ihm schreit,*  
*so antwortet er nicht.*  
*Keinen kann er aus seiner Not erretten.*

Die Grundschrift beginnt mit der theologischen Zustandsbeschreibung eines autorisierten (prophetischen) Sprechers, der den Fall der Hauptgötter Babels sowie den Abtransport ihrer Bilder in nüchterner, aber sarkastischer Feststellung zur Sprache bringt. Der tiefe Sturz der Gottheiten wird durch die chiasische Anordnung der Themaworte *kāraʾ* und *qāras* in den Versanfängen ebenso wie durch die zweimalige Kennzeichnung ihrer Bilder als „Last“ und durch das Wortspiel *nāšāʾ* und *maššāʾ* in besonderer Weise pointiert.

In antithetisch anknüpfendem Kontrast folgen die VV. 3–4. Mit dem Wechsel in die Jahwerede markiert V. 3 einen Neueinsatz. Der ermahrende Imperativ (V. 3) wird mit einer Selbstvorstellung Jahwes (V. 4a) und einer anschlie-

<sup>10</sup> Die Anteile der Bearbeitung sind kursiv gesetzt.

ßenden Heilszusage (V. 4b) begründet. Die Häufung des Personalpronomens der ersten Person („ich“) in V. 4 im Zusammenhang mit einer Fülle von Verben, die dazu noch eine Klimax enthalten, stellt den machtvollen Selbsterweis Jahwes gegenüber der Hilflosigkeit der fremden Götzen (VV. 1–2) nachdrücklich heraus. Angesichts der Tatsache, daß V. 2 einerseits den Gang der Götzen in die „Gefangenschaft“ mit *šēbī*, einem terminus technicus für das babylonische Exil<sup>11</sup>, kennzeichnet, und die Gottesrede in V. 3 andererseits mit der Anrede des Jahwevolkes als Rest die Exilsgemeinde auf die Katastrophe anspricht, der sie durch den tragenden Gott entrissen werden soll, ist ein innerer Zusammenhang zwischen den beiden Teilaussagen VV. 1–2 und VV. 3–4 gegeben, der auf eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit der Aussagen schließen läßt. Die thematische Einheit ist somit eindeutiger als einige Erklärer meinen<sup>12</sup>.

Der in V. 5 mit einer rhetorischen Frage Jahwes beginnenden Erweiterung geht es um eine Reflexion der mit dem Wesen der Götter verbundenen Nichtigkeit, die sich in der Unbeweglichkeit ihrer vom Menschen geschaffenen Bilder einen sprechenden Ausdruck verschafft. Die Aussagenspitze in V. 7 greift Bild und Thema von VV. 1–4 auf und stellt mittels der Verben *nāšā* und *sābal* auch terminologisch eine Verbindung zum ersten Teil VV. 1–4 her.

So betrachtet läßt sich bezüglich der Intention des Textes Jes 46,1–7 folgendes festhalten: Im Blick auf den Untergang Babels und die sich darin offenbarende Ohnmacht seiner Götter weist der Verfasser der Grundschrift auf die Kontinuität der Führungsgeschichte Jahwes über das Gericht hinaus hin, um Zweifel an Jahwes Durchsetzungskraft in der Geschichte und etwaige synkretistische Tendenzen bei seinen Hörern zu überwinden. Die Einzigartigkeit Jahwes unterstreicht der Ergänzter mit einer Karikatur der vermeintlichen Götterherrlichkeit der fremden Götzen, die letztendlich der Mensch „fabriziert“ und die als dessen Funktion pure Nichtigkeit und zu nichts nütze sind.

Bei der Bestimmung des Formganzen ist über eine Diskussion der Gliedgattungen<sup>13</sup> hinaus die kerygmatische Aussageabsicht in Rechnung zu stellen, der die thematischen Einheiten unbeschadet des redaktionellen Gestaltungswillens unterworfen sind. Unter dieser Voraussetzung läßt sich das Formganze nur umschreiben: Es handelt sich um einen mit Blick auf die Nichtigkeit der Götter geführten Selbsterweis Jahwes als Gott der Führung, dessen Funktion darin besteht, mittels einer durch das Jahwewort autorisierten theologischen

<sup>11</sup> Vgl. B. OTZEN, Art. *šābāb*, in: ThWAT Bd. VII, Sp. 950–958.953.

<sup>12</sup> Vgl. HERMISSON (s. Anm. 2), 91.

<sup>13</sup> Eine Übersicht über die in der Forschung vorgeschlagenen formgeschichtlichen Bestimmungen der einzelnen Einheiten (VV. 1–2: Seherpruch, triumphierender Ausruf, Siegesbotschaft; VV. 3–4: Heilswort, Trostwort, Paränese in Gestalt eines Jahwewortes; VV. 5–7 Disputation, Spottwort u. a.) bietet HERMISSON (s. Anm. 2), 93 f.

Reflexion eine vertiefte Glaubenseinsicht in das Wesen Jahwes als Gott der fortgesetzten Führung mit seinem Volk zu erwirken.

### C. Beobachtungen zum Ort

Die Tatsache, daß die Verschleppung der babylonischen Gottheiten in VV. 1–2 perfektisch als ein bereits geschehenes Ereignis präsentiert wird, hat eine Reihe Ausleger zu einer Erklärung im Kontext spezieller Vorgänge der Zeitgeschichte veranlaßt. Jedoch sind bei einer Situierung der Grundschrift Jes 46,1–4 in die Regierungszeit König Xerxes I., der im Jahr 482 v. Chr. das babylonische Heiligtum Esagila zerstört und die dortige Marduk-Statue verschleppt hat<sup>14</sup>, ebenso Bedenken anzumelden wie bei einer Datierung in die Regierungszeit Darius I., der im Jahr 521 v. Chr. Aufstände in Medien, Elam und Babylon unterdrückte<sup>15</sup>. Weder sind die Nachrichten der Geschichtsschreibung eindeutig noch ist die Rede von einer Zerstörung der Schwesterstadt Borsippa, der Stadt des Gottes Nebo<sup>16</sup>, so daß alle Wahrscheinlichkeit für eine Herleitung des Textes aus der Zeit Kyros I. und dem mit seinem Siegeszug verbundenen Niedergang des neubabylonischen Reiches spricht<sup>17</sup>. Allerdings intendiert der Text keine Beschreibung der tatsächlichen Geschehnisse bei der Eroberung Babels. Als Vorgangsschilderung verstanden widerspräche der Text nämlich den in der Geschichtsschreibung festgehaltenen Fakten. Die Statuen Bels und Nebos blieben bei der Eroberung Babylons 539 v. Chr. auf ihrem Sockel und Kyros, der neue König von Babel, anerkannte ihre Hoheit und göttliche Kompetenz für das von ihm besiegte Babel<sup>18</sup>. Auch

<sup>14</sup> So u. a. BERGES (s. Anm. 5), 364; J. VERMEYLEN, *Le motif de la création dans le Deutéro-Isaïe*, in: L. DEROUSSEAU (Hg.), *La création dans l'Orient Ancien* (LeDiv 127), Paris 1987, 183–240.220.

<sup>15</sup> G. GARBINI, *History and Ideology in Ancient Israel*. Translated by J. Bowden from the Italian *Storia e Ideologia nell'Israele Antico*, Brescia 1986, London 1988, 94 f.

<sup>16</sup> HERMISSON (s. Anm. 2), 99–101 weist darauf hin, daß die Nachrichten für die babylonischen Aufstände am Anfang der Regierung des Xerxes in den Quellen der klassischen griechischen Geschichtsschreibung (Herodot, Ktesias, Strabo, Arrian, Diodorus Siculus, Plinius der Ältere, Plutarch) zum Teil verworren, abgeschrieben und kombiniert sind, so daß ihr Quellenwert historisch gewertet höchst umstritten ist, abgesehen davon, daß man von Borsippa für diese Zeit gar nichts erfährt.

<sup>17</sup> Vgl. HERMISSON (s. Anm. 2), 101: „Solange sich die Nennung der beiden Götter nicht klarer aus den Gegebenheiten der Xerxes-Zeit als aus dem zu Ende gehenden neubabylonischen Reich herleiten läßt, hat die deuterojesanische Herkunft des Textes die größere Wahrscheinlichkeit.“

<sup>18</sup> So die Aussagen des in akkadischer Sprache verfaßten Kyros-Zylinders (Text bei TUAT I, 4, 407–410; vgl. auch AOT<sup>2</sup>, 368–370; ANET<sup>3</sup>, 315 f.; TGP<sup>3</sup>, 82–84). Zu Fragen der Verfasserschaft und Datierung vgl. A. KUHRT, *The Cyrus Cylinder and Achaemenid Imperial Policy*, in: JSOT 25 (1983) 83–97; P. R. BERGER, *Der Kyroszylinder mit dem Zusatzfragment BIN II, 32 und die akkadischen Personennamen im Danielbuch*, in: ZA 64 (1975) 192–234;

konnte von einer sofortigen Freilassung der Exilierten und einem Wiederaufbau des Tempels in dieser Zeit keine Rede sein, so daß historisch betrachtet allenfalls ein Regierungswechsel stattgefunden hatte, nicht aber die in Jes 46,1–2 behauptete fundamentale Wende im Geschick Israels<sup>19</sup>. Eine Lösung dieses Dilemmas besteht jedoch nicht in der Annahme, daß die perfektischen Verben als ein sog. prophetisches Perfekt zu verstehen seien und der prophetische Sprecher zeitlich vor den Ereignissen des Jahres 539 v. Chr. der babylonischen Fremdmacht einen Untergang ankünde, der sich im realen Vollzug so, wie er angesagt war, eben nicht abgespielt habe<sup>20</sup>. Hierzu ist in aller Deutlichkeit festzuhalten, daß es sich bei der Grundschrift Jes 46,1–4 nicht um eine Darstellung bestimmter zeitgeschichtlicher Vorgänge handelt, sondern um eine theologische Zustandsschilderung, die im Licht der Führungsgeschichte Jahwes mit seinem Volk (VV. 3–4) den politischen Fall Babels im Jahr 539 v. Chr. als einen Ausdruck der Hilflosigkeit seiner Götter wertet (VV. 1–2)<sup>21</sup>.

Die Bilderpolemik der VV. 5–7 datiert aller Wahrscheinlichkeit nach in der Zeit Darius I<sup>22</sup>. Da die Frage in Jes 46,5 sich offenkundig aus einer Situation erklärt, in der die Tolerierung und Begünstigung der unterschiedlichen Formen einer Gottesverehrung im persischen Großreich die Gefahr synkretistischer Tendenzen heraufbeschwor und in der Israeliten folglich geneigt waren, den Göttern und ihren Bildern die Macht zuzuschreiben, die eigentlich Jahwe zukommt, mußte eine theologische Klarstellung die Unterscheidung

J. HARMATTA, *The Literary Patterns of the Babylonian Edict of Cyrus*, in: AAH 19 (1971) 220–231.

<sup>19</sup> Zur Authentizität des alttestamentlich in zwei Fassungen (Esra 1,1–4; 6,3–5) vorliegenden Kyros-Ediktes und der Datierung der dort angekündigten Rückkehr der Exilierten sowie der Unterstützung beim Wiederaufbau des Tempels vgl. u. a. WERLITZ (s. Anm. 3), 180–184; J. A. SOGGIN, *Einführung in die Geschichte Israels und Judas: von den Ursprüngen bis zum Aufstand Bar Kochbas*, Darmstadt 1991, 196; H. DONNER, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen 2* (ATD Ergänzungsreihe Bd. 4/2), Göttingen 1986, 406 ff.; E. J. BICKERMAN, *The Edict of Cyrus in Ezra 1*, in: JBL 65 (1946) 249–275.

<sup>20</sup> Vgl. PREUSS (s. Anm. 1), 222; WESTERMANN (s. Anm. 2), 146: „Dies ist ein besonders eindruckliches Beispiel dafür, daß Prophetenworte manchmal nicht genau wörtlich in Erfüllung gingen, daß das aber ihrer eigentlichen Bedeutung nichts nimmt. Denn auch wenn der Fall Babylons anders vor sich ging als Deuterocesaja es hier angekündigt hat, bedeutete die kampflose Einnahme Babylons dennoch den Ruin seiner Götter ... Wenn auch der Kult noch eine Weile weiterging, die Götter waren mit dem Reich gefallen.“

<sup>21</sup> WERLITZ (s. Anm. 3), 223 bringt die Feststellung Jes 46,1–2 mit den Götterbilder-Translationen unter Nabonid im Jahre 539 vC in Verbindung, der (angesichts der befürchteten Eroberung?) die Götterstatuen „aus dem Norden und Süden“ (Nabonid Chronik Kol. III, 8–12, zitiert nach TUAT I, 4, 404) nach Babylon bringen ließ. Solche Götterbildertransporte könnten der Anlaß für Jes 46,1–2 gewesen sein: „Aus den Transporten wurde darauf geschlossen, daß die babylonischen Götter nun schon gefallen seien. Dabei werden Bel und Nebo als die Hauptgötter des babylonischen Kernbereichs genannt, ohne daß es nötig wäre anzunehmen, daß ein Augenzeuge deren Abtransport beobachtet haben mußte“ (224).

<sup>22</sup> So auch RUPPERT (s. Anm. 3), 93; KRATZ (s. Anm. 3), 216 f.

zwischen dem über alles Geschaffene absolut erhabenen Jahwe und den in den Schöpfungsprozeß involvierten Götzen auch denkerisch bewältigen<sup>23</sup>.

## II. Zur theologischen Aussage

### A. Semantische Analyse

Ein wahrhaft groteskes Bild entfaltet der erste Vers vom Ende der Hauptgötter Babels. Der Landesgott Bel<sup>24</sup> ist „in die Knie gegangen“ (*kāra*) und Nebo<sup>25</sup>, der Stadtgott von Borsippa und Hauptgott der chaldäischen Dynastie, „krümmt sich“ (*qāras*). Das Verbum *kāra* „stürzen, in die Knie gehen“ bezeichnet von Haus aus einen Kniefall, der entweder Ausdruck der Unterwürfigkeit gegenüber Menschen oder Gott ist (2 Kön 1,13; Est 3,2; 1 Kön 8,54; 19,18; Jes 45,23; Ps 72,9 u. ö.) oder aber von einem Mächtigeren erzwungen wird (2 Sam 22,40; 2 Kön 9,24; Jes 65,12; Ps 17,13; 18,40; 78,31)<sup>26</sup>. Wenn daher allgemein gilt, daß derjenige, der niederkniet, sich als Untergebener fühlt, um wieviel mehr besagt ein solcher Gestus in der Anwendung auf Gottheiten, deren vornehmliches Attribut eine überlegene Mächtigkeit ist. Das lautlich ähnlich klingende und die Aussage von *kāra* ergänzende Verbum *qāras* ist ein Hapax legomenon, dessen Bedeutung aus dem Kontext bzw. den Textversionen<sup>27</sup> erschlossen werden muß. Wahrscheinlich hängt es mit

<sup>23</sup> Vgl. KRATZ (s. Anm. 3), 200: „Angesichts der programmatischen, von Kyros bis einschließlich Dareios gerade auch in Babylon praktizierten Teilhabe der Perser am fremden Kult der vielen Völker in dem einen Staat des einen (höchsten) Gottes muß sich dem Judentum, das unter Dareios I. selbst in den Genuß der religiösen Privilegien gekommen ist, allerdings die Frage gestellt haben, wie sich dann im Sinn der Einheit und Einzigkeit Gottes persisch unterstützter babylonischer Bilderdienst und persisch legitimer, bilderloser Jhwh-Kult zueinander verhalten.“

<sup>24</sup> Bel (vgl. Dtn 14,1.22; Jer 50,2; 51,44; Bar 6,40), wichtigster Beiname des im Zusammenhang mit der kosmogonischen Theologie (Enuma elisch) zum Nationalgott Babels aufgestiegenen Stadtgottes Marduk, war der Gott der Weisheit und Beschwörungskunst. Sein bedeutendster Tempel war das Esagila (Haus, das das Haupt erhebt) in Babylon mit dem berühmten Turm Etemenanki (Haus, das das Fundament von Himmel und Erde ist). Sein größtes Fest war das Neujahrsfest, anlässlich dessen die Statue Bel-Marduks in einer feierlichen Prozession aus seinem Tempelbezirk Esagila zum Festhaus geführt wurde. Vgl. W. RÖLLIG, Art. Marduk, in: NBL Bd. 2, Sp. 706–707 (Lit.).

<sup>25</sup> Nebo, akk. Nabu, der Stadtgott des südlich von Babylon gelegenen Borsippa, gilt als Sohn Bel-Marduks. Er ist ein Gott der Weisheit und Schreibkunst. Die mit dem theophoren Element gebildeten Königsnamen Nebukadnezar, Nabopolassar, Nabonid erweisen die hohe Bedeutung Nebos für die chaldäische Dynastie. Zusammen mit Bel-Marduk war Nebo der wichtigste göttliche Teilnehmer an der Neujahrsprozession. Vgl. HERMISSEON (s. Anm. 2), 103f. (Lit.).

<sup>26</sup> Vgl. H. EISING, Art. *kāra*, in: ThWAT Bd. IV, Sp. 352–354.

<sup>27</sup> LXX: οὐβετρίβη „zertrümmert ist“; V contritus „zugrunde gerichtet“; S *sthp* „gestürzt wird“.



dem Nomen *qaeraes* „Haken“ zusammen und kann von daher mit „sich krümmen“ wiedergegeben werden. Vorstellungsmäßiger Gegensatz zu beiden Verben ist das aufrecht stehende, hoch aufragende Standbild der Götter, das deren machtvolle Präsenz den Verehrern gegenüber verkörpert. Aber eben diese Bilder – hier mit dem Unterton des Verächtlichen als Gebilde (*āšāb*)<sup>28</sup> bezeichnet – haben ihre Bedeutung als Offenbarungsmittel<sup>29</sup> eingebüßt und der despektierliche Umgang mit ihnen erweist demonstrativ, daß die mit ihnen verbundene Gottheit keinerlei Selbstand besitzt. Diese theologische Zustandsbeschreibung veranschaulicht der Verfasser mit der im Alten Orient geläufigen Praxis der Götterbildtransporte, bei denen die jeweilige Siegermacht ihren politischen Triumph als einen Erfolg ihrer Gottheiten dadurch augenscheinlich machte, daß sie die Götterbilder des unterlegenen Volkes wie eine Beute verlud und in das Siegerland mitnahm<sup>30</sup>. In diesem Vorstellungshorizont wird der Abtransport der Götterbilder sarkastisch mit einer „lästigen Last“ verglichen, an der sich die ohnehin schon erschöpften Tragtiere müde schleppen. Mit dem Einschub des Ergänzers in V. 1b („Das von euch Getragene [Wurzel *nāšā*] wurde aufgepackt“), der in Verbindung mit *maššā* „Last“ ein Wortspiel zu erkennen gibt, werden zusätzlich die Bilderverehrer als törichte „Lastträger“ disqualifiziert und mit dem Hinweis auf das Entwürdigende dieser Art von Gottesverehrung zur Besinnung gerufen.

Die in V. 1 verwendeten Verben *kāra* und *qāras* greift V. 2 in umgekehrter Reihenfolge auf. Der dadurch zutage tretende Chiasmus unterstreicht die Ohnmacht der Götter, deren Entmachtung – so die Hinzufügung des emphatischen „alle miteinander“ – umfassender Natur ist. Es gelingt ihnen nicht, das Geschick ihrer Bilder und folglich auch das der Bilderverehrer zu wenden und die Last zu „retten“ (*mālaṭ*). Das hier gebrauchte Verbum *mālaṭ*, das V. 4 mit Bezug auf Jahwe in beabsichtigtem Kontrast zu V. 2 ein weiteres Mal verwendet, kennzeichnet nicht nur allgemein die Rettertätigkeit Jahwes, sondern beinhaltet auch in einem besonderen Maße das Überleben in einer Bedrohung und bezieht sich damit auf die Errettung eines von Jahwe gewollten Restes, mit dem er auch über die nationale Katastrophe Israels hinaus seine mit der Erwählung des Gottesvolkes begonnene Planung weiterführt (vgl. Jes 4,2 ff.; 10,20–23; 49,24 f.; 66,7 u. ö.)<sup>31</sup>. Eine derartige Geschichte der Führung, durch die sich Jahwe im Spannungsbogen von Verheißung und Erfüllung trotz der

<sup>28</sup> Vgl. A. GRAUPNER, Art. *āšāb*, in: ThWAT Bd. VI, Sp. 301–305.304f.

<sup>29</sup> Das Bild ist Repräsentation der Gottheit in dem Sinn, daß es Offenbarungsträger ist. Es wird – außer im Volksglauben – zwar keine materielle Identität von Gottheit und Bild vertreten; dennoch kommt ihm die Aufgabe zu, die Lebenskräfte der Gottheit zu bannen, damit sie von dort auf die Kultgemeinde übergehen können. Vgl. hierzu PREUSS (s. Anm. 1), 45–49.

<sup>30</sup> Vgl. die Belege bei HERMISSON (s. Anm. 2), 106.

<sup>31</sup> Vgl. G. F. HASEL, Art. *pālaṭ*, in: ThWAT Bd. VI, Sp. 589–606.599 ff.



auch von Gottwidrigkeit geprägten Geschichte der Menschen allgemein und seines Volkes im besonderen erschließt, kennt der Götterglaube des Alten Orients nicht. Im Blick auf diesen Mangel an Geschichtsmächtigkeit kann der Verfasser in V. 2 abschließend feststellen, daß der Wegtransport der Götterbilder einer Deportation der sie repräsentierenden Gottheiten gleichkommt. Wenn dazu in diesem Zusammenhang der Begriff *šēbī* „Gefangenschaft“ fällt, der anderwärts als terminus technicus für das von Jahwe verfügte babylonische Exil Israels fungiert<sup>32</sup>, dann wird mit diesem polemisch auf den Zusammenbruch der babylonischen Götterwelt bezogenen Ausdruck deutlich, daß die Götzen ebenfalls der Geschichtslenkung Jahwes unterstehen und ihre Mächtigkeit vor diesem Gott in sich zusammenfällt.

Daß der Blick auf das Geschick der Götter und ihrer Bilder in VV. 1–2 dienende Funktion für die Wahrnehmung der Rettermacht Jahwes hat und somit als Kontrastmotiv fungiert, lassen VV. 3–4 erkennen. Die neue Einleitung sowie der Wechsel in die Jahwerede heben die Einheit zwar formal von der vorangehenden ab, jedoch ruft die einführende Mahnung „zu hören“ wie auch anderwärts in Deuteriojesaja das objektiv schon gegebene Heil ins Bewußtsein (vgl. Jes 42,18; 44,1; 48,1.12.16 u.ö.), das VV. 1–2 mit dem Hinweis auf den Zusammenbruch der Götter bereits angesprochen haben. In diesem Zusammenhang erinnert die Anrede der Exilsgemeinde als „Rest“ (V. 3) die Hörer an die Katastrophe, der sie entronnen sind, deutet aber in Verbindung mit der die Idealgröße des Zwölfstammevolkes in den Blick nehmenden Kennzeichnung „Haus Jakob und Israel“ an, daß dieser Rest nicht nur ein dezimiertes und seinem Schicksal überlassenes Volk repräsentiert, sondern den Beginn eines neuen, aus dem Gericht begnadeten und erlösten Gottesvolkes darstellt (vgl. der Sache nach Jes 49,6: *nēšūrē jisrā'el*)<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> Vgl. Anm. 11.

<sup>33</sup> Die Rede von einem „Rest“ begegnet im AT immer da, wo Israel seiner Erwählung durch Gott zuwiderhandelt und dadurch seine Existenz als Jahwevolk gefährdet. So setzt die vorexilische Gerichtsprophetie die Restvorstellung zur Illustration der Dezimierung Israels im Strafgericht Jahwes ein (Am 3,12; 5,3), wo einzig im Blick auf Jahwes Erbarmen noch eine Aussicht auf ein Überleben für den umkehrbereiten Rest besteht (Am 5,15). Wenn also Jesaja einen seiner Söhne Schearjaschub nennt („ein Rest kehrt zurück/um), dann hat der Symbolname zunächst den Charakter einer Drohung, insofern nur ein Rest der Katastrophe entrinnen wird. Gleichzeitig enthält der Name aber auch die Ankündigung, daß tatsächlich ein Rest die Umkehr vollzieht und damit die Voraussetzung für die Wiederherstellung Israels nach dem Gericht erfüllt. Dementsprechend verkündet die nachexilische Prophetie, daß ein geretteter Rest Israels (Esra 9,8.13 f.; Neh 1,2 f.) auch weiterhin ein Gegenstand der heilsgeschichtlichen Führung Jahwes bleibt (Jes 6,13; Jer 23,3; Mi 4,7). Die Urgeschichte verankert diese Glaubenseinsicht in der Sintfluterzählung, wo die Bewahrung Noachs und der Seinen andeutet, daß Gott trotz des Ausmaßes der Sünde die mit seiner Schöpfung verbundene Heilsplanung zur Vollendung führen will (Gen 7,23). Auf diesem Hintergrund versteht sich die nachexilische Gemeinde mehr und mehr als den aus der Katastrophe entronnenen Rest, als den erlösten, heiligen Rest Israels (Jes 4,3) und in dieser Eigenschaft als den Anfang

Daß die Erwählung Israels auch durch das Exilsgericht nicht zur Disposition steht, hängt mit dem Wesen des Erwählungsvorganges zusammen, innerhalb dessen das Gottesvolk, wie es die präzisierenden Erweiterungen in V. 3 anzeigen, vom Mutterleib, d. h. von Anfang an und grundsätzlich Gott „aufgeladen“ und somit in einer Geschichte der Führung der Verlässlichkeit und Treue des göttlichen Lastträgers übereignet ist. Den Aspekt der Unwandelbarkeit Jahwes bezüglich der Erwählung Israels hebt darum auch der mit emphatischen Waw beginnende V. 4 im Gebrauch der Absolutheitsformel *ʾnī hūʾ* hervor (vgl. Jes 41,4; 43,10.13; 48,12), wobei in der Betonung der Selbigkeit Jahwes, die nachfolgend das fünffach gesetzte Personalpronomen der ersten Person nachhaltig unterstreicht, kontextgebunden der Einzigkeitsanspruch Jahwes den Göttern gegenüber mitgehört werden muß. In der Schilderung der Verlässlichkeit Jahwes verwendet der Verfasser eine Stilfigur, die auf den menschlichen Lebensbogen von der Geburt bis zum Greisenalter Bezug nimmt und damit die Kontinuität des göttlichen Führungswillens eindrucksvoll veranschaulicht<sup>34</sup>. In diesem Zusammenhang verdient aber auch Beachtung, daß die beiden auf die Intensität des Tragens hinweisenden Verben *ʾāmas* und *nāšāʾ*<sup>35</sup> durch ein drittes Verbum, nämlich *sābal*, ergänzt werden, das die Mühsal und Beschweris akzentuiert, die der Schleppende in der Vergangenheit auf sich genommen hat und die er auch in Zukunft bereit ist, auf sich zu nehmen. Als bekräftigende Wiederholung zieht V. 4b ein Fazit, in dem das göttliche Lasttragen hinsichtlich seines Zieles expliziert wird: es dient dem Selbsterweis Jahwes als Retter. Dabei verwendet der Verfasser mit *mālaṭ* eben jenes Verbum, das in der Götzenpolemik V. 2 negiert auf eine prinzipielle Unfähigkeit der Götter hinweist, das aber mit Bezug auf Jahwe über den Graben des Gerichtes hinaus den in schöpferischer Weise neu zur Geltung kommenden Retterwillen herausstellt<sup>36</sup>.

eines neuen Gottesvolkes (Zef 3,1 f.; Jes 11,11.16), dem schließlich auch ein geretteter Rest der Heiden angehören wird (Jes 45,14–25; 49,6; 56,1–8; Sach 9,7; 14,16). Vgl. hierzu R. BRANDSCHEIDT, Art. Rest, in: LThK Bd. 8, Sp. 1126.

<sup>34</sup> Vgl. WESTERMANN (s. Anm. 2), 147: „Das Bild lag durchaus nicht nahe! Es gehörte ein mächtiger Glaube dazu, die Geschichte des Volkes Israel über den Fall Jerusalems hinweg, über die endgültige Vernichtung des politischen Reiches Israel hinweg, über den Sturz und das Ende des Davidhauses hinweg im Bild eines ungebrochenen Lebensbogens zu sehen, in dem das Tragen Gottes ebenso zur Vergangenheit wie zur Zukunft gehört!“

<sup>35</sup> Das Verbum *ʾāmas* beinhaltet den Aspekt des „Aufladens“ und bedeutet „tragen“ im Sinn von „sich selbst etwas aufladen“. Das Verbum *nāšāʾ* „(hoch)tragen“ ist oppositionell zur Gefahr des Einknickens und Zusammenbrechens gesetzt und meint „etwas hochgehoben tragen“ ohne zu stolpern. Vgl. D. N. FREEDMAN/B. E. WILBOUGHBY, Art. *nāšāʾ*, in: ThWAT Bd. V, Sp. 629 f.

<sup>36</sup> Von daher versteht man, daß anderwärts in Deuteriojesaja die Heilszusage von der Erlösung Israels auf dem Hintergrund der Schöpferprädikationen Jahwes erfolgt (Jes 43,1–7.14–21; 44,1–5.21–22; 54,4–6). Da sich die exilische Verkündigung vor die Aufgabe gestellt sah, die früheren Heilstaten Jahwes als Heilstaten in der Einheit Gottes mit dem neuen

Der Bezug zum vorausgehenden Text VV. 1–2 ist an dieser Stelle somit beabsichtigt: Jahwe rettet, die Götter können nicht retten. Die Götter sind in ihrer Hilflosigkeit eine Last für ihre Verehrer, Jahwe hingegen trägt sein Volk als eine Last. Da wo sich die machtvolle Präsenz der Götter demonstrativ erweisen sollte, nämlich in ihren als Offenbarungsmedium fungierenden Bildern, tritt ihre Nichtigkeit zutage. Anders Jahwe, der den in seinem Namen verankerten Führungswillen (Ex 3,14) durch das Gericht hindurch bestätigt und der als Träger seines Volkes über den Graben des Gerichtes hinweg und aus dem Bann der Schuld und ihrer Folgen ein Erlösungsgeschehen in Gang setzt, in dem er sich selbst zur Rettung und letztlich zur Neuschöpfung des Sünders investiert<sup>37</sup>.

Die Erweiterung der Einheit VV. 1–4 durch VV. 5–7, die gegen die Götzenherstellung eifern, belegt die bleibende Aktualität der Abgrenzung Jahwes und seines bildlosen Kultes von den Gottheiten der Völker und ihrem verführerischen Bilderkult. Die rhetorische Frage in V. 5, die das Motto für die nachfolgenden Aussagen abgibt, wird daher aus gutem Grund Jahwe selbst in den Mund gelegt. In der Formulierung nimmt sie zwar Sprachgut aus Jes 40,18.25 auf, verstärkt aber durch die pluralische Fassung („daß wir uns gleichen“) den Aspekt der Relativierung Jahwes und seiner Einzigkeit gegenüber den Göttern und weist damit auch sprachlich auf den tiefen Ernst dieser Auseinandersetzung hin.

Die Beschreibung der Götter(bild)fabrikation in V. 6 ist weniger an Details der Herstellung interessiert als vielmehr an der hybriden Selbsttäuschung, welcher der Mensch im Götzendienst verfällt<sup>38</sup>. Nur auf den ersten Blick erscheint daher die syntaktische Konstruktion in V. 6 gestört, insofern sie die Anrede der Bilderverehrer in V. 5 verläßt<sup>39</sup>. Nimmt man jedoch zur Kenntnis, daß es nicht speziell um die Bilderverehrer, sondern um den Widersinn einer

---

Heil zu verbinden, ohne dabei das Gericht zu verharmlosen, stellt sich die Erlösung durch Jahwe als die schöpferische Einholung jenes Anfangs dar, den Gott einst mit der Erwählung Israels gesetzt hat. Das Schöpfertum Jahwes kommt dabei in doppelter Weise zum Tragen: einmal in der Überwindung des Bruches zwischen dem Früheren und dem Neuen, und sodann in der Vollendung der früheren Heilstaten Jahwes durch eine Heilstat von universaler Bedeutung und eschatologischer Qualität. Vgl. hierzu E. HAAG, Gott als Schöpfer und Erlöser in der Prophetie des Deuteronesaja, in: TThZ 85 (1976) 193–213.

<sup>37</sup> Vgl. hierzu R. BRANDSCHEIDT, Die Frohbotschaft von Gott als Schöpfer und Erlöser nach Jesaja 43,1–7, in: FS R. Mosis (erscheint Frühjahr 2003).

<sup>38</sup> Vgl. HERMISSON (s. Anm. 2), 118: „Ob der Dichter sich diese Götterbilder noch mit einem hölzernen Kern dachte und das Edelmetall nur als Überzug ..., verrät er nicht, wie er denn hier überhaupt auf alle Details der Herstellung verzichtet und nur pauschal von der Tätigkeit des Goldschmieds = Schmelzers ... berichtet. Der Verfasser will die Kostbarkeit des an die Götterbilder verschwendeten Materials herausstreichen, um dann gleich zu seiner Pointe zu kommen: Vor einem solche Gebilde oder vor einem solchen ‚Gott‘ (el) fallen sie nieder und huldigen ihm.“

<sup>39</sup> Vgl. hierzu HERMISSON (s. Anm. 2), 117.

Verehrung selbst verfertigter Götter geht, ist die Anlage der Aussage konsequent. Es handelt sich um eine Vorgangsbeschreibung, die theologisch zu verstehen gibt, auf welche Weise das, was wesentlich nichtig ist, zu einer Macht wird, die, obwohl sie pure Projektion ist, den Menschen dennoch in Beschlag nimmt.

Oberflächlich betrachtet könnte man die Schilderung über die Verfertigung eines Gottes in V. 6 naiv nennen. Bei näherem Zusehen erweist sie sich als eine scharfsinnige Analyse, die den Götzentzug aus der Kraft des Glaubens an Jahwe, den einzigen und wahren Gott, zu entlarven imstande ist. Folgende Sachverhalte werden in V. 6 thematisiert: 1. Die Bereitstellung kostbarster Materialien wie Gold und Silber durch den Menschen selbst weist auf die Herkunft des Götzen aus dem Bereich des Geschaffenen bzw. der den Menschen umgebenden Wirklichkeit hin. Das, was ihm instrumental von Nutzen sein soll, erhebt der Mensch zu einer Größe, die schließlich und letztendlich über ihn verfügt, eine Perversion, die u. a. Jes 44,14ff. eindrucksvoll entfaltet<sup>40</sup>. 2. Die Beauftragung eines Goldschmieds, das eingeschmolzene Material zu einem Götzen(bild) zu machen, entlarvt die hier zutage tretende Torheit als einen Zustand der Verblendung und die verkehrte Geisteshaltung somit theologisch als die Folge einer Fehleinschätzung des Kreatürlichen. Was der Prophet Jeremia in einem Bild veranschaulicht hat, trifft auch hier zu: Wer Gott als die lebendige Quelle verlassen hat, erkennt die Risse und Löcher des Ersatzbrunnens nicht (Jer 2,13). Wer das Geschaffene für göttlich hält, hat kein Gespür für die Torheit, die sich hinter der sakralen Aufblähung des Geschöpflichen verbirgt. 3. So wird aus dem, was ursprünglich dem Menschen instrumental zur Verfügung stehen sollte, ein Gegenüber, das ihn fasziniert, beansprucht und schließlich bezwingt, so daß er niederfällt und anbetet<sup>41</sup>.

Die abschließende Aussage in V. 7 nimmt mit den Verben *nāsāʾ* und *sābal* Bezug auf VV. 3–4 und bringt damit das Motiv der getragenen Götter im Kontrast zu Jahwe, der die Geschicke seines Volkes als Retter mitträgt, erneut zur Geltung. Vorstellungshintergrund in V. 7 ist das sog. Einsetzungsritual, innerhalb dessen die im Bild dargestellte Gottheit auf der Schulter ihres Verehrers an ihren Bestimmungsort geschleppt wird<sup>42</sup>. Die Intention der Darstellung zielt dabei auf die Passivität des Götzen: er wird getragen, hingestellt und steht an seinem Platz unbeweglich da. Die äußere Unbeweglichkeit ist aber

<sup>40</sup> Dieser satirische Traktat über die Götterfabrikation stellt heraus, daß der hier agierende Mensch nicht einfach nur einer Selbsttäuschung erliegt, sondern aufgrund einer Verblendung, in der ihm der Unterschied zwischen Geschaffenem und Ungeschaffenem verwirrt ist, zu einem Götzenanbeter wird.

<sup>41</sup> Zur theologischen Bewertung des Götzendienstes vgl. auch die scharfsinnige Analyse von H. THIELICKE, *Der evangelische Glaube* Bd. 1, Tübingen 1968, 108–120.

<sup>42</sup> Vgl. W. A. M. BEUKEN, *Jesaja. Deel II A, Nijkerk 1979* (2 1986) z. St.; ebenso HERMISSON (s. Anm. 2), 119.

nur der sinnfällige Ausdruck einer inneren Starre und wesenhaften Nichtigkeit. Die Götter existieren zwar, insofern sie vom Menschen ins Dasein gerufen werden und im Bewußtsein des Menschen zu realen Mächtigkeiten aufsteigen, einen Selbststand jedoch besitzen sie nicht. Das genau ist auch der Grund, warum sie versagen, wenn der Mensch ihrer am nötigsten bedarf. Das in diesem Zusammenhang erwähnte Schreien (*šāʾaq*) zu Gott in V. 7 meint nämlich den Hilfeschrei des in Bedrängnis und Unterdrückung geratenen Menschen (vgl. Ex 3,7.9; 5,8; Num 20,16; Jes 5,7; 33,7; Jer 22,10; Zef 1,10). Im Grenzfall der menschlichen Not manifestiert sich die Ohnmacht der Götter: sie antworten (*ānāh*) nicht; ein Dialog zwischen Gott und Mensch, innerhalb dessen die Gottheit helfend und rettend zugunsten ihrer Verehrer einschreitet, findet nicht statt, der Götze schweigt. Mit Bedacht hat der Verfasser in diesem Zusammenhang das Verbum *jāšaʾ* verwendet, das im Alten Testament als eine Art terminus technicus zur Kennzeichnung des Retter- und Erlöserwillens Jahwes eingesetzt wird. Denn mit der Grundbedeutung „weit sein“ wird im Kausativstamm von *jāšaʾ* der Vorgang der Rettung als eine Art räumliche Bewegung ins Weite gekennzeichnet, als Rettung aus einer Bedrängnis, in der die Not als „Enge“ (*sārāh*) angesehen wird und die der Mensch aus eigener Kraft zu überwinden nicht imstande ist<sup>43</sup>. Erst angesichts der Gerichtsverfallenheit des Menschen und der von seiner Seite aus irreversibel erscheinenden Folgen tritt der in Jes 46 thematisierte Vorgang des göttlichen Tragens (schleppen und retten) als eine Offenbarung der Erlösermacht Gottes in Erscheinung (vgl. Jes 45,21; 49,6; Hos 13,4), so daß Jahwe wirklich ein „Gott der Rettung“ (Jes 12,2; 49,26; Ps 88,2) genannt werden kann, neben dem es keinen anderen „Heiland“ gibt (Jes 43,11). Auf dem Hintergrund dieser Semantik des Verbums *jāšaʾ* „retten“ endet die Einheit Jes 46,1–7 daher mit einer an die Adresse der Götter gerichteten Bankrotterklärung, die deren Sein und Handeln im Auge hat: als pure Projektion können sie nicht retten, als Teil der geschaffenen Welt partizipieren sie an deren Vergänglichkeit, ihre Unbeweglichkeit und ihr Schweigen sind Hinweis auf ihre wesenhafte Nichtigkeit.

Angesichts einer derart scharfsinnigen Entlarvung der Torheit des Götzendienstes in VV. 5–7 ist es verfehlt, von einer naiven, niveaulosen Argumentation<sup>44</sup> bzw. von einer theologisch minderen Darlegung<sup>45</sup> zu sprechen. Vielmehr wird hier eine „Lehre“ über die Nichtigkeit der Götter entfaltet, die beispielhaft beleuchtet, was denkender Glaube an theologischer Klarstellung aufzubieten imstande ist. Zu beachten ist aber auch, daß diese Reflexion in die Form einer Jahwerede gekleidet ist. Nicht aufklärerisch wird somit der

<sup>43</sup> Vgl. J. F. SAWYER, Art. *jāšaʾ*, in: ThWAT Bd. III, Sp. 1035–1059.1037.

<sup>44</sup> So WERLITZ (s. Anm. 3), 235.

<sup>45</sup> So KRATZ (s. Anm. 3), 192.195.



Götzentrug durchschaut. Zu Nichtsen werden die Götter erst im Blick auf den wahren Gott, der nach Jes 46,3–4 in einer selbst auferlegten Mühsal sein Volk in einer fortgesetzten Geschichte der Führung schleppt und aus dem Bann des Gerichtes und seiner Folgen errettet. Die Wiederaufnahme des Tragemotivs aus VV. 3–4 in V. 7 hat somit über die rein formale Funktion einer Verknüpfung der Abschnitte VV. 1–4 und VV. 5–7 hinaus einen zutiefst theologischen Grund.

## B. Theologische Synthese

Die Vorstellung Jahwes als eines Lastenträgers, der sein Volk in einer leidvollen Geschichte der Führung schleppt und rettet, begleitet von der deuteronomischen Zeit an die Glaubensreflexion Israels. Den mit der Erwählung Israels verbundenen Rettereinsatz Gottes kleidet Dtn 1,31 in die Schilderung von Jahwe, der als Vater seines Volkes die Seinen auf dem gefährvollen Weg in das verheißene Land wie einen geliebten Sohn trägt: „... Da hat der Herr, dein Gott, dich auf dem ganzen Weg, den ihr gewandert seid, getragen, wie ein Vater seinen Sohn trägt, bis ihr an diesen Ort kamt“. In einer vergleichbaren Weise wird in Dtn 32,9–12 Jahwes Einsatz in der Führung seines Volkes mit dem Bild des Adlers beschrieben, der in der Gefahr seine Jungen ergreift und davonträgt: „... wie der Adler, der sein Nest beschützt und über seinen Jungen schwebt, der seine Schwingen ausbreitet, ein Junges ergreift und es flügel-schlagend davonträgt ...“ (V. 11; vgl. Ex 19,4). Auch das in die Diadochenzeit zu datierende Volksklagelied Jes 63–64<sup>46</sup> hält in Jes 63,9 fest, daß Jahwe trotz der Verstockung seines Volkes die Last nicht abgeworfen hat: „Nicht ein Bote oder ein Engel, sondern sein Angesicht hat sie gerettet. In seiner Liebe und in seinem Mitleid hat er selbst sie erlöst. Er hat sie emporgehoben und sie getragen in all den Tagen der Vorzeit“. In Erkenntnis dieses ungebrochenen Führungswillens Jahwes fordert Ps 68,20 darum zum immerwährenden Lobpreis des göttlichen Lastträgers auf: „Gepriesen sei der Herr, Tag für Tag! Gott trägt uns, er ist unsere Hilfe“.

Die Glaubenseinsicht, daß Jahwes Führungsmacht von seiten Gottes die Bereitschaft zu einem leidvollen Ertragen miteinschließt, illustriert erstmals die deuteronomische Bearbeitung der hoseanischen Prophetie in Hos 11,3–4: „Ich war es, der Ephraim gehen lehrte, ich nahm ihn auf meine Arme. Sie aber haben nicht erkannt, daß ich sie heilen wollte. Mit menschlichen Fesseln zog ich sie an mich, mit den Ketten der Liebe. Ich war da für sie wie die Eltern, die den Säugling an ihre Wangen heben. Ich neigte mich ihm zu und gab ihm zu essen“. In dieser Darlegung fehlt zwar die Begrifflichkeit des Tragens, aber

<sup>46</sup> Vgl. O. H. STECK, Studien zu Tritojesaja (BZAW 203), Berlin-New York 1991, 38 ff. 221 ff. 237 ff.



die Vorstellung von der immer wieder neu um den uneinsichtigen Sohn Efraim ringenden Vaterliebe Gottes entspricht ganz der mit dem mühevollen Einsatz Jahwes verbundenen Vorstellung vom göttlichen Lastenträger. Die Geringerschätzung seiner „Lenkseile der Liebe“ (Hos 11,4) führt nur deshalb nicht zur Preisgabe Israels als Volk der Erwählung, weil die liebende Selbstverpflichtung Gottes unumkehrbar ist: „Wie könnte ich dich preisgeben, Efraim, wie dich aufgeben, Israel? ... Mein Herz wendet sich gegen mich, mein Mitleid lodert auf“ (Hos 11,8). In diesem zu letztem Opfer bereiten Personwillen Jahwes<sup>47</sup> erkennt die deuteronomische Epoche, angestoßen durch die Geschichte der Verweigerung Israels in der sog. assyrischen Krise<sup>48</sup> einerseits und die Bewahrung Juda-Jerusalems vor dem Ansturm der Assyrer andererseits, den göttlichen Lastenträger, dessen Führungsgeschichte mit seinem Volk von Leid gezeichnet ist, eine Führungsgeschichte, die das erwählte Volk daher keineswegs als eine Geschichte des Triumphes für sich verbuchen kann.

Das Scheitern der deuteronomischen Reform nach dem plötzlichen und frühen Tod des königlichen Inspirators Joschija im Jahr 609 v. Chr. brachte es jedoch mit sich, daß – weil propagandistisch nicht zu verwerten – diese Sicht der leidvollen Führungsgeschichte Jahwes mit Israel einer ideologischen Betrachtungsweise wich, die im göttlichen Erwählungshandeln wesentlich eine Bestätigung der politischen Größe Israel sah. Als Sprachrohr dieses „nahen Gottes“ (Jer 31,3; vgl. Dtn 32,17), in dessen Namen Visionen ohne Offenbarungsqualität verkündet wurden, trat eine religiös-nationale Heilsprophetie auf, mit deren Vertretern der Prophet Jeremia in einen zunehmend auch lebensbedrohenden Konflikt geriet<sup>49</sup>. Erst als mit dem Untergang Judas 586 v. Chr. und dem Exilsgericht die innere Fäulnis und Nichtigkeit der religiös-nationalen Ideologie offenkundig und der Zustand erreicht war, den Jer 5,31 vorausschauend artikuliert hat<sup>50</sup>, wurde wieder im Sinn der deuterono-

<sup>47</sup> Vgl. hierzu die im Zusammenhang mit der Prophetie Jesajas gewonnene diesbezügliche Einsicht von W. Eichrodt: „Wohl wird die Sünde zu ihrem letzten frevelnden Ausbruch getrieben, dem der Gerichtsschlag ein Ende macht; aber wenn gerade diesem hoffnungslosen Ende gegenüber die göttliche Selbsthingabe in unerhörter Verschwendung ihrer Gaben sich selbst überbietet, so spricht daraus ein zu letztem Opfer bereiter Personwille, der auch das Leiden der Verkennung und Zurückstoßung, wie es Verhärtung und abgründiger Haß zuzufügen verstehen, willig erträgt, um sein Ziel zu erreichen ... es spricht in dem Auftrag an Jesaja nicht nur ein göttlicher Herrscherwille, sondern auch göttlicher Leidenswille, der, sich selbst getreu, den Weg mit seinem Volk bis zu Ende geht“ (Der Heilige in Israel. Jesaja 1–12, Stuttgart 1988, 19–20).

<sup>48</sup> Vgl. hierzu H. DONNER, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen 2 (ATD Ergänzungsreihe Bd. 4/2), Göttingen 1986, 329–338.

<sup>49</sup> Vgl. R. BRANDSCHEIDT, Der prophetische Konflikt zwischen Jeremia und Hananja, in: TThZ 98 (1989) 61–74.

<sup>50</sup> Jer 5,31: „Die Propheten weissagen Lüge, und die Priester richten ihre Lehre nach ihnen aus; mein Volk aber liebt es so. Doch was werdet ihr tun, wenn es damit zu Ende geht?“

misch vermittelten Einsicht in das Wesen der Führungsgeschichte Jahwes gefragt: „Was bzw. wer trägt uns über den Abgrund von Sünde und Schuld? Eine Antwort auf diese Fragestellung bietet Jes 46,1–7, wo das Aufheben, Tragen und Schleppen eindringlich als ein Dienst Gottes an seinem Volk zur Sprache gebracht wird und die Gottesrede VV. 3–4 diesen mühevollen Rettereinsatz Jahwes als Selbstdefinition für alle Zukunft festschreibt: „Ja, bis zum Greisenalter bin ich derselbe, und bis zum Grauhaar werde ich schleppen. Ich habe es getan und ich werde (weiterhin) tragen. Ja, ich werde schleppen und retten“.

Im Kontext dieser Zusage Jahwes an ein bundbrüchiges und in Gnade wieder angenommenes Gottesvolk darf nicht übersehen werden, daß die Vokabeln *nāsā* „tragen“ und *sābal* „schleppen“ auch im vierten Gottesknechtslied Jes 53,4.11 begegnen, wo das Volk in seiner Stellungnahme zu dem hier erkannten Offenbarungsgeschehen feststellt, daß der Gottesknecht nicht die Straffolgen der eigenen Sündenschuld, sondern die des von Jahwe abgefallenen Volkes auf sich geladen und geschleppt und damit den Zugang für Israel und die Menschheit zum Endheil eröffnet hat<sup>51</sup>. Diese Idealgestalt der Zukunft, deren Leidensweg Gott die Qualität einer stellvertretenden Sühne zubemißt, ist der in funktionaler Einheit mit Gott Handelnde und Belastete, in dem die Zusage Jahwes, sein Volk zu schleppen und zu retten, eine letztgültige Anschauung erfährt. Hält Jes 46,1–7 den Sachverhalt der von Leid geprägten Führungsgeschichte Jahwes mit Israel über das Exilsgericht hinaus als einen von Gott her unwiderruflichen Tatbestand fest, so bedenkt Jes 53 demgegenüber den mühevollen Weg, auf dem sich die darin beschlossene Rettung aus dem Gericht und seinen Folgen geschichtlich erfüllt und vollendet: durch eine Mittlergestalt, die in größtmöglicher Einheit mit Gott handelt, eine Gestalt, die alttestamentlich geschaut, die aber neutestamentlich in Christus zur Erfüllung gelangt, der in personaler Einheit mit Gott handelt und von dem der Hebräerbriefer in Aufnahme des Tragemotivs bekennt, daß Jesus Christus durch seine stellvertretende Sühne das All „trägt“ und den gefährdeten Bestand der Welt sichert: „Er (der Sohn) ist der Abglanz seiner (Gottes) Herrlichkeit und das Abbild seines Wesens; er trägt das All durch sein machtvollendes Wort, hat die Reinigung von den Sünden bewirkt und sich dann zur Rechten der Majestät in der Höhe gesetzt“ (Hebr 1,3).

Im Blick auf diesen weitgespannten Horizont der Führungsgeschichte Jahwes mit seinem Volk offenbart sich das ganze Elend der Götzen, der damaligen wie der heutigen: sie sind vom Menschen selbst als „Werk seiner Hände“ (Jer 1,16; Hos 14,4) geschaffene Größen und somit – gleich ob vergötzte Natur oder Idee – im Grunde genommen nur eine Art Doppelgänger des Men-

<sup>51</sup> Vgl. hierzu E. HAAG, Stellvertretung und Sühne nach Jesaja 53, in: TThZ 105 (1996) 1–20.

schen im Kontext der jeweiligen Denksysteme, Nichtse, die Fortkommen und Lebensfülle vorgaukeln, die aber angesichts der entscheidenden anthropologischen Fragen verstummen und in sich zusammenfallen: sie können nicht antworten und können nicht retten. So betrachtet führt der Götzendiener erstens ein unaufhörliches Selbstgespräch und unterliegt zweitens der ständigen Versuchung nach einer Selbsterlösung. Angesichts einer solchen Beweisführung, die Jahwe als den einzigen Gott für die Welt erweist, wird deutlich, daß der Monotheismus hier wie auch sonst im Buch Deuteronomiasa soteriologisch begründet und kosmologisch erläutert wird (vgl. Jes 41,24; 44,6; 45,5.18.22 u. ö.)<sup>52</sup>. Die Verschmelzung der verschiedenen „Bereiche des Gotteswirkens: des Schaffens, des Lenkens der (Welt-) Geschichte und des Errettens läßt keine andere Möglichkeit mehr offen, als daß *einer* Gott ist“<sup>53</sup>, nämlich Jahwe<sup>54</sup>. Aufgrund dieser Glaubenseinsicht spricht Jes 46 eine deutliche Sprache, die schonungslos die geistige Lüge, auf welcher der Götzendienst aufruht, entlarvt und polemisch entmythologisiert: „Gestürzt ist Bel, am Boden liegt Nebo ... Sie sind zu Boden gefallen, sie sind gestürzt – alle miteinander. Sie konnten die Last nicht retten, da sie selbst in die Gefangenschaft gingen“ (Jes 46,1.2).

<sup>52</sup> Vgl. H. WILDBERGER, Der Monotheismus Deuteronomiasas, in: FS W. Zimmerli, Göttingen 1977, 506–530.511f.

<sup>53</sup> WESTERMANN (s. Anm. 2), 17.

<sup>54</sup> Wenn J. ASSMANN, Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie, in: E. OTTO (Hg.), Mose. Ägypten und das Alte Testament (SBS 189), Stuttgart 2000, 121–139.137ff. behauptet, daß der exklusive Monotheismus, der die Verehrung des einen und wahren Gottes fordert und alle anderen Götter zu Trug erklärt, zu blankem Haß und einer politischen Theologie der Gewalt führt, die sich dann u. a. das Christentum auf seine Fahnen geschrieben habe, um Gewalt gegen Menschen zu üben, die in ihren Augen falschen Göttern anhängen und wenn Assmann daraus die Forderung ableitet, die monotheistische Idee müsse ihrer inhärenten Gewalttätigkeit entkleidet werden, dann ist eine Differenzierung angebracht. Zunächst einmal sind jene Texte, in denen die grausame Ausmerzungen der Götzendieners geschildert wird (Ex 32,25–35; 1 Kön 18,40), nicht Wiedergabe eines historischen Vorgehens, sondern drastische Veranschaulichung der deuteronomischen Forderung nach Ausmerzungen eines Götzendienstes (vgl. die sog. Ausrotteformel in Dtn 17,2–7; 13,2–12; 19,11–13; 21,18–21), der zum Untergang Nordisraels geführt, der Juda an den Rand des Ruins gebracht und der in seinem verderblichen Charakter die Lebensgrundlage des Gottesvolkes gefährdet hat (vgl. 2 Kön 23). Nirgendwo im Alten Testament präsentiert sich Jahwe als ein Gott mit „inhärenter“ Gewalt, nirgendwo wird im Namen Jahwes gefordert, die Wahrheit der Offenbarung mit Gewalt durchzusetzen. Vielmehr belehrt ein Blick auf die Gottesknechtsprophetie über den zur Heilung des Menschen und seiner Welt bereiten Erlöserereinsatz Gottes in seinem Heilsmittler. Wo immer daher in der Geschichte des Gottesvolkes eine gewalttätige Ausbreitung des Glaubens an den einen Gott praktiziert wird, tritt Gott als Funktion des Menschen in Erscheinung, der sich selbst verabsolutiert. Auf den biblischen Monotheismus kann sich ein derartiges Vorgehen nicht stützen.

## Das Esterbuch und die Tradition von Jahwes Krieg gegen Amalek (Ex 17,16)

Die kritische Zurückhaltung der christlichen Exegese gegenüber dem alttestamentlichen Buch Ester mag oft darin ihren Grund gehabt haben, daß die Ausleger das vielzitierte Urteil Martin Luthers, das er in einer seiner Tischreden über die Bücher 2 Makk und Est geäußert hat, sich stillschweigend zu eigen gemacht haben: „Ich bin dem Buch und Esther so feind, daß ich wollte, sie wären gar nicht vorhanden; denn sie judenzen zu sehr und haben viel heidnische Unart.“<sup>1</sup> Zur Zeit scheint sich jedoch – nicht zuletzt als Frucht des ökumenischen Aufeinanderzugehens von Christen und Juden – ein Wandel in der Einstellung der christlichen Exegese zu dieser Schrift des alttestamentlichen Kanons und ihrem offenbarungsgeschichtlichen Anspruch zu vollziehen.<sup>2</sup> Die wissenschaftliche Erforschung des Buches Ester, vornehmlich seiner literar- und traditions geschichtlichen Problematik,<sup>3</sup> gewinnt zunehmend an Bedeutung. Zur Aufhellung dieser vielschichtigen und weithin noch ungelösten Problematik auf der Basis des hebräischen Textes einen Diskussionsbeitrag zu liefern, ist das Ziel der vorliegenden Untersuchung.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden 1. Band. Weimar/Graz 1967, 208.

<sup>2</sup> Eine positive Einschätzung und Bewertung des Buches Esther vertreten als christliche Exegeten zum Beispiel: F. W. BUSCH, *The Book of Esther: Opus non gratum* in the Christian Canon, *Bulletin for Biblical Research* 8 (1998) 39–54; C. HORWITZ, *Zur Theologie des Buches Esther*, *Lutherische Beiträge* 3 (1998) 96–107; D. BELLER, *A Theology of the Book of Esther*, *Restoration Quarterly* 39 (1997) 1–15; D. G. FIRTH, *The Book of Esther: A neglected Paradigm for dealing with the State*, *Old Testament Essays* 10 (1997) 18–26.

<sup>3</sup> Schwerpunktmäßig geht es bei der literargeschichtlichen Problematik um das gegenseitige Verhältnis der drei Basistexte: M, LXX und Alpha-Text. Vgl. L. S. FRIED, *Towards the Ur-Text of Ester*, *JSOT* 88 (2000) 49–57; K. DE TROYER, *The End of the Alpha-Text of Esther: Translation and Narrative Technique in MT 8,1–17, LXX 8,1–17 and AT 7,14–41*, Atlanta 2000; A. LACOQUE, *The Different Versions of Esther*, *Biblical Interpretation* 7 (1999) 301–322; K. H. JOBES, *The Alpha-Text of Esther: Its Character and Relationship to the Masoretic Text*, Atlanta 1996. Hauptthema der traditions geschichtlichen Problematik ist die Komposition vorliterarischer Hoferzählungen und ihre redaktionelle Vereinigung mit der Purimfesttradition. Vgl. C. V. DOROTHY, *The Books of Esther: Structure, Genre and Textual Integrity*, Sheffield 1997; M. V. FOX, *The Redaction of the Books of Esther. On Reading Composite Texts*, Atlanta 1991; L. M. WILLS, *The Jew in the Court of the Foreign King*, Augsburg Fortress 1990; D. J. A. CLINES, *The Esther Scroll. The Story of the Story*, Sheffield 1984; C. A. MOORE, *Studies in the Book of Esther*, New York 1982; J. C. H. LEBRAM, *Purimfest und Esterbuch*, VT 22 (1972) 208–222; H. CAZELLES, *Note sur la composition du rouleau d'Esther*, in: H. GROSS/E. MUSSNER (Hg.), *Lex tua Veritas* (FS H. Junger), Trier 1961, 17–29.

<sup>4</sup> Zu Rate gezogen wurden die Kommentare von J. L. LOADER, *Das Buch Esther* (ATD),



## I. Beobachtungen zur Literargeschichte des Buches Ester

### A. Zur Literarkritik

Einwände gegen die literarische Einheitlichkeit des Buches Ester haben sich bisher meist auf die Angaben zur Einführung und Begehung des Purimfestes (3,7; 9,20–32) beschränkt, weil diese trotz ihrer Angemessenheit an das Ziel der Erzählung in deren Gefüge zu wenig vorbereitet sind und aus der Dichte ihrer Darstellung deutlich herausfallen. Die Äußerungen zum Purimfest dürften daher, so lautet der Schluß, Ausdruck einer Bearbeitung sein, die aus der ursprünglichen Rettererzählung des Buches eine Festlegende des Purimfestes gemacht hat.<sup>5</sup> Eine Überprüfung dieser offenbar nicht von der Hand zu weisenden Beobachtungen, aber darüber hinaus auch der vielen Ungereimtheiten, Spannungen und Doppelungen innerhalb der Erzählung, liefert jedoch ein weit differenzierteres Bild von der literarischen Gestalt dieser Festrolle des Purimfestes und ihrer Verwurzelung in der alttestamentlichen Tradition.<sup>6</sup>

Hinweise auf eine nachträgliche Überarbeitung enthält bereits die einleitende, mit drei Zeitangaben versehene Nachricht von den zwei Festgelagen des Königs Ahaschwerosch (1,1–5). Auf die allgemeine Zeitangabe am Anfang (1,1a) folgt nämlich nach einer kurzen Erläuterung zu dem Herrschaftsgebiet dieses Königs (1,1b) eine den Erzählduktus unterbrechende, aber ausdrücklich auf die einleitende Zeitangabe bezoge-

Göttingen 1992; A. MEINHOLD, Das Buch Esther (ZBK), Zürich 1983; W. DOMMERSHAUSEN, Ester (NEB), Würzburg 1980; G. GERLEMAN, Esther (BK), Neukirchen 1973, C. A. MOORE, The Book of Esther (AncB), New York 1971; E. WÜRTHWEIN, Esther (HAT), Tübingen 1969; H. BARDTKE, Das Buch Esther (KAT), Gütersloh 1963; J. SCHILDENBERGER, Das Buch Esther (HSAT), Bonn 1941; L. B. PATON, The Book of Esther (ICC), Edinburgh 1908.

<sup>5</sup> Vgl. E. ZENGER, Das Buch Esther, in: E. ZENGER u. a., Einleitung in das Alte Testament, 2001, 266–275.

<sup>6</sup> Neue Wege einer literar-, traditions- und redaktionsgeschichtlichen Erforschung des Esterbuches geht die Dissertation von R. KOSSMANN, Die Esthernovelle: Vom Erzählten zur Erzählung. Studien zur Traditions- und Redaktionsgeschichte des Esterbuches, Leiden 2000. Mit der Absicht, im Esterbuch ursprünglich selbständige Erzähleinheiten aus ihrem Kontext zu lösen und ihre Eingliederung in die Komposition der Endgestalt des Buches darzustellen, untersucht die Vf. die drei Basistexte M, LXX und Alpha-Text in einem synoptischen Vergleich, um auf diesem Weg die gesuchten Erzähleinheiten „durch die Aufdeckung redaktioneller Bearbeitungen (Nahtstellen, inhaltliche Umarbeitungen des vorgegebenen Textes, textliche Plus und wörtliche Zusätze) aus dem Text heraus(zu)trennen sowie durch den wichtigen Vergleich mit außerbiblischen Quellenmaterial als unabhängige Erzählmotive dar(zu)stellen“ (30). Methodologisch läßt sich hier die kritische Anfrage nicht unterdrücken, ob die Untersuchung nicht einer *petitio principii* verfallen ist, weil sie voraussetzt, daß der M-Text „offensichtlich durch eine – vermutlich jedoch mehrere – Bearbeitungen geglättet wurde, wodurch die Naht- und Verbindungsstellen der ursprünglich selbständigen Erzählteile nur vage und hypothetisch auszumachen sind“ (29). Außerdem kann bei diesem Vorgehen das Resultat nur die Aufdeckung einer Vielfalt von Erzählmotiven, aber kaum einer von Glaubensvorstellungen inhaltlich geprägten Erzähltradition sein.

ne Darstellung von dem 180 Tage lang währenden Festgelage des Königs mit den Großen seines Reiches (1,2–4), die mit einer kurzen Notiz über das Ende dieser Demonstration herrscherlicher Machtfülle abschließt (1,5aα). Die mit der allgemeinen Zeitangabe am Anfang eingeleitete Grundschrift (1,1a) hat dann ihre Fortsetzung in der Schilderung des siebentägigen Festgelages für das Volk in der Burg von Susa (1,5aα–8). Sprachlich hebt sich der Einschub von seiner Umgebung ab durch eine die Wiederaufnahme der allgemeinen Zeitangabe (1,2a; vgl. 1,1a) präzisierende Datierung in das „dritte Jahr“ des Ahaschwerosch (1,3) und durch die von der Syntax der Grundschrift abweichende Verbindung des Prädikats mit dem Objekt (1,3; vgl. 1,5).

Eine Überarbeitung ähnlicher Art mit der Funktion, Einrichtungen des Perserreiches näher zu erklären, verrät auch die Darstellung von der Beratung des Königs mit den „Kennern der Zeiten“ (1,13a), die anschließend als „Kenner von Recht und Gesetz“ (vgl. Esra 7,14 f.) erscheinen (1,13b–14). Auf denselben Bearbeiter geht daher wohl auch die Schlußbemerkung zurück, daß der König den Vorschlag Memuchans, eines der „Kenner von Recht und Gesetz“ (vgl. 1,13b), billigt und in allen Provinzen bekanntgibt (1,21–22).

Auch die Darstellung des Aufstiegs Esters zur Königin im Perserreich (2,1–20) zeigt Spuren einer ausschmückenden Bearbeitung (2,8–16). Die Rede von einem vorher nicht erwähnten „Gesetz“ zur Auffüllung des königlichen Harems (2,8; vgl. 2,4); die Defektivschreibung des Namens „Hegai“ (2,8.15; vgl. 2,3); die Erweiterung der Angaben zur Person Esters (2,15; vgl. 2,7) und schließlich die Vorliebe für eine präzise Datierung (2,16; vgl. 1,3): all dies weist darauf hin, daß hier offenbar derselbe Bearbeiter wie bisher am Werk gewesen ist. Den Abschluß der Grundschrift (2,1–7) bildet daher die Mitteilung von der mit einem Festgelage und einer Amnestie für die Provinzen gefeierten Erhebung Esters zur Königin (2,17–18). Die nachfolgenden Bemerkungen über eine zweite Auffüllung des königlichen Harems (2,19a; vgl. 2,8 und 2,14), über das Sitzen Mordechais im Tor des Königs (2,19b; vgl. 2,21 und 2,5) sowie über das Schweigen Esters bezüglich ihrer Herkunft (2,20; vgl. 2,10) greifen durchweg auf sekundäre Anteile der Darstellung zurück und sind daher als Zutaten eines Glossators zu werten.

Als Werk eines Bearbeiters erweist sich jedoch der Abschnitt, der die Aufdeckung einer Verschwörung durch Mordechai berichtet (2,21–23). Schon die unbestimmte Zeitangabe („in jenen Tagen“) am Anfang, die sich von den Zeitangaben („nach diesen Ereignissen“) im Kontext (vgl. 2,1; 3,1) abhebt, aber dann vor allem die Unterschiede zu der nachfolgenden Darstellung (6,1–14), daß nämlich der Name des einen Verschwörers „Bigtan“ (2,21) statt „Bigtana“ (6,2) lautet und der Name des Königs Ahaschwerosch defective (2,21) statt plene (6,2) geschrieben wird und daß nur von der „Chronik“ (2,23) statt von den „Denkwürdigkeiten der Chronik“ (6,1) die Rede ist, führen zu dem Schluß, daß in Anlehnung an die Paralleldarstellung ein Bearbeiter, der wegen der Defektivschreibung des Königsnamens von dem bisher festgestellten Bearbeiter verschieden ist, den Abschnitt nachträglich eingefügt hat, um damit im Anschluß an die Erhebung Esters zur Königin (2,17–18) die Treue und Zuverlässigkeit Mordechais im Dienst des Königs (vgl. 2,21) gebührend hervorzuheben.

Ein erster Hinweis auf das Purimfest erfolgt in Verbindung mit der Feststellung, daß Haman den Plan zur Ausrottung aller Juden im Perserreich faßte (vgl. 3,6), und zwar in der Form, daß man im ersten Monat, im Nisan, im zwölften Jahr des Königs Aha-



schwerosch vor Haman „Pur“, das heißt: „das Los“ von Tag zu Tag und von einem Monat bis zum zwölften Monat, dem Monat Adar, geworfen hat (3,7). Inhaltlich entspricht der Hinweis den Anordnungen zur Feier des Purimfestes am Schluß des Buches (vgl. 9,24–28), wo es allerdings heißt, daß Haman selbst das Los geworfen hat (9,24). Sieht man in dem Umstand, daß nach der erstgenannten Darstellung der Losentscheid „vor Haman“ stattgefunden hat (3,7), wegen der Anspielung auf das Loswerfen „vor Jahwe“ (vgl. Jos 18,6.8) eine Hervorhebung der Gottwidrigkeit in dem Ausrottungsplan Hamans, dann ist der Hinweis, nicht zuletzt auch wegen seiner isolierten Stellung im Kontext, als Zusatz eines Bearbeiters anzusehen, der zu den Autoren der am Ende des Buches hervortretenden Purimschicht (9,5–32) zählt.

Nachdem Haman seine Anklage gegen die Juden mit der Forderung abgeschlossen hat, „es möge geschrieben werden, sie auszurotten“, und der König ihm darauf mit der Überreichung seines Siegelrings die Vollmacht zur Ausführung seines Planes offiziell übertragen hat (3,8–11), kann Ahaschwerosch sich mit seinem Großwesir zu einem Festgelage zurückziehen (3,15b). Die zwischenzeitlich nicht zu bewerkstellende Ausfertigung des Ausrottungsdekrets mit der für diesen Abschnitt (vgl. 3,8) ungewöhnlichen Defektivschreibung des Königsnamens (3,12b), die Aussendung von Eilboten in alle Provinzen des Perserreiches mit der Ankündigung, daß „an einem einzigen Tag“ alle Juden „zu erschlagen, zu ermorden und auszurotten“ seien und ihre Habe zu konfiszieren sei (3,13), sowie die Veröffentlichung dieses Ausrottungsdekrets in den Provinzen und in Susa (3,14–15a): all dies läßt die Darstellung in ihrem Grundbestand als das Werk jenes Bearbeiters erscheinen, der vorher die Aufdeckung der Verschwörung durch Mordechai (2,21–23) berichtet hat und der fortan als „erster Bearbeiter“ bezeichnet werden soll. Denn in seine Darstellung hat ein „zweiter Bearbeiter“ die Einberufung der Schreiber des Königs und die Ausfertigung des Ausrottungsdekrets am 13. Tag des ersten Monats (3,12a) sowie die Festlegung des Ausrottungstermins auf den 13. Tag des zwölften Monats (3,13a) noch hinzugefügt. Dieser zweite Bearbeiter ist offenbar identisch mit dem Verfasser der meisten Zusätze in den beiden ersten Kapiteln (vgl. 1,1b–5a; 1,13b–14; 1,21–22; 2,8–16), wie sowohl Eigentümlichkeiten der Sprache (Pleneschreibung des Königsnamens) als auch die Absicht, Informationen über Sitten und Gebräuche der Perser zu bieten, deutlich bekunden.

Während das Trauerverhalten Mordechais (4,1–2) in der von Aufregung erfüllten Stadt (vgl. 3,15b) sich als Reaktion auf den von dem König gebilligten Plan zur Ausrottung aller Juden (vgl. 3,8–11) erklärt, setzt das Weinen und Wehklagen der Juden in den Provinzen (4,3) die Kenntnis des Ausrottungsdekrets in seinem Grundbestand voraus (vgl. 3,12b–15a) und erweist sich dadurch als ein Zusatz des ersten Bearbeiters. Ähnlich verhält es sich bei der durch das Ausrottungsdekret ausgelösten Schreckensreaktion Esters und ihrer Mordechai gegenüber bekundeten Solidarität (4,4), die dem Ablauf des Geschehens vorausseilt, weil erst die anschließend berichtete Aussendung Hataks der Königin die diesbezügliche Information verschafft (4,5). Die Auskunft, die Mordechai dem Boten Esters gibt (4,6), deckt sich in ihrem ersten Teil (4,7) mit dem in der Stadt bekannt gewordenen Plan Hamans zur Ausrottung aller Juden (vgl. 3,8–11.15b), setzt aber in ihrem zweiten Teil (4,8) schon die Kenntnis des Ausrottungsdekrets (vgl. 3,12b–15a) voraus. Mit dem Bericht Hataks bei Ester (4,9) endet die Instruktion für ihren Vorstoß beim König (vgl. 5,1–8). Denn die weitere Darstellung, die statt des bisher indirekt wiedergegebenen Gesprächs die direkte Rede mit ausführ-

lichen Anweisungen bevorzugt (4,10–17) und inhaltlich die als sekundär erkannte Bitte Mordechais voraussetzt, die Ester zur Fürsprache beim König bewegen will (vgl. 4,8), erweist sich vollständig als das Werk des ersten Bearbeiters, der das Ausrottungsdekret in seinem Grundbestand verfaßt hat und der jetzt bei dessen Aufhebung das mutige Eintreten der Königin hervorheben will.

Nachdem Ahaschwerosch mit der Hinrichtung Hamans (7,10) dessen Ausrottungsplan (vgl. 3,8–11) praktisch suspendiert und die Weiterexistenz der Juden im Perserreich gesichert hat, setzt er für die Wiederherstellung des früheren Zustandes ein Zeichen. Er schenkt Ester nach Ausweis der Grundschrift das Haus des Judenfeindes Haman und bestellt Mordechai mit der Überreichung seines Siegelrings offiziell zu dessen Nachfolger im Amt des Großwesirs (8,1–2). Anschließend unternimmt Ester, ohne daß der Szenenwechsel vermerkt würde, einen weiteren Vorstoß beim König, um ihn zur Rücknahme des Ausrottungsdekrets zu bewegen (8,3–6). Die der ersten Intervention Esters (vgl. 5,1–4) nachgestellte Szene, in der die Königin diesmal unter Weinen und Wehklagen und mit einem Fußfall vor dem König erscheint und hierbei das ihr entgegengestreckte Szepter nicht berührt, setzt die Abfassung des Ausrottungsdekrets (vgl. 3,12b–15a) voraus, geht aber nicht auf denselben Verfasser zurück, wie die sowohl von dessen Bearbeitung (vgl. 4,11) wie auch von der Grundschrift (vgl. 5,4) sich abhebende Defektivschreibung des hebräischen Wortes für „Szepter“ verrät. Allem Anschein nach hat hier der zweite Bearbeiter die Mitwirkung Esters bei dem für ihn offenbar wichtigen Zustandekommen des Gegenwehrdekrets (vgl. 8,7–14) hervorheben und als einen integrierenden Teil ihrer Intervention darstellen wollen.

Der nachfolgende Bericht über die Ausfertigung des Gegenwehrdekrets (8,7–14) versteht sich als Fortsetzung der einleitenden Situationsschilderung (vgl. 8,1–2), insofern Ahaschwerosch hier ausdrücklich auf die dort getroffenen Maßnahmen zur Wiederherstellung und Neuordnung der durch Haman gestörten Verhältnisse Bezug nimmt und der bei der Intervention Esters unerwähnt gebliebene Mordechai (vgl. 8,3–6) wieder auftritt. Die Defektivschreibung des Königsnamens (8,7.10; vgl. 3,12b); der Umstand, daß den Juden mit Bezug auf das Ausrottungsdekret erlaubt wird, jeden ihnen entgetretenden Feind „zu erschlagen, zu ermorden und auszurotten“ (8,11; vgl. 3,13); die Anordnung zur allgemeinen Bekanntgabe des Gegenwehrdekrets (8,13a; vgl. 3,14) und schließlich die Nachricht von der Ausführung dieses Auftrages durch Eilboten im ganzen Reich (8,14; vgl. 3,15a): all dies läßt darauf schließen, daß hier derselbe Bearbeiter am Werk gewesen ist, der auch die Ausfertigung des Ausrottungsdekrets (vgl. 3,12b–15a) beschrieben hat. Wie dort hat auch hier ein anderer Bearbeiter, der allem Anschein nach mit dem Verfasser der vorangegangenen Szene (vgl. 8,3–6) identisch ist, sich in die Darstellung mit Zusätzen eingeschaltet, die auf die Profilierung des Termins für eine Gegenwehraktion der Juden ausgerichtet sind. So datiert dieser Bearbeiter die Ausfertigung des Gegenwehrdekrets auf den 23. Tag des dritten Monats, also auf einen genau siebenzig Tage nach der Ausfertigung des Ausrottungsdekrets liegenden Termin (8,9; vgl. 3,12a). Sodann hat dieser Bearbeiter zur Präzisierung der inhaltlichen Wiedergabe des Gegenwehrdekrets (8,11), wie die von der Darstellung des für die Abfassung des Ausrottungsdekrets verantwortlichen Bearbeiters abweichende Pleneschreibung des Königsnamens (8,12; vgl. 8.7.10 und 3,12b) anzeigt, die Festlegung der Gegenwehraktion auf den 13. Adar (vgl. 9,1) ausdrücklich vermerkt und die Anordnung zur allgemeinen Bekanntgabe des Gegenwehrdekrets – mit Kopula eingeleitet

– noch um die Aufforderung vermehrt, daß alle Juden bereit sein sollten, sich an ihren Feinden zu rächen (8,13b).

Die Fortsetzung der Situationsschilderung vom Anfang (vgl. 8,1–2) und gleichzeitig den Abschluß der Grundschrift bildet die Nachricht, daß Mordechai als Nachfolger Hamans im Amt des Großwesirs und unter dem Beifall der Stadtbevölkerung von Susa die Audienz beim König verläßt und daß bei den Juden wegen der Wende zum Guten überschwengliche Freude herrscht (8,15–16). Die Abschlußbemerkung jedoch, die von der freudigen Reaktion der Juden im ganzen Perserreich und darüber hinaus von der Hinwendung vieler Menschen zum Judentum berichtet (8,17), hat offenbar die Ausführungen des folgenden Abschnitts (vgl. 9,1–4) im Blick und ist daher als Zutat eines Ergänzers zu werten.

Die Umsetzung des zum Schutz der Juden erlassenen Gegenwehrdekrets in eine Gegenwehraktion der Bedrohten und damit verbunden der Aufstieg Mordechais zu einer religiös wie politisch hochangesehenen Position im Perserreich bilden den Inhalt des folgenden Abschnitts (9,1–4). Der bisher nur in Zusätzen (vgl. 3,7; 3,13; 8,12) vermerkte Termin zur Ausrottung der Juden an einem einzigen Tag hat hier seinen Ort (vgl. 9,1). Während Haman mit seinem Ausrottungsdekret die „Völker“ des Reiches zu einem gewaltigen Judenpogrom aufruft (vgl. 3,12b–15a), erleben die hier als „Feinde“ und „Hasser“ der Juden Apostrophierten eine „Umkehrung“ der Verhältnisse, insofern aus den Angegriffenen jetzt Sieger und aus den Unterdrückten die Beherrscher ihrer Zwingherren geworden sind, die das „Unheil“ der Juden (vgl. 8,3–6; anders 8,11) geplant hatten. Sodann läßt die Rede von dem „Schrecken“, der vor den Juden und Mordechai auf deren Widersacher gefallen war, die Gegenwehraktion der Juden als eine Art Jahwekrieg erscheinen, der den Aufstieg Mordechais zu Macht und Ansehen (vgl. 8,15–16) in einem neuen Licht erscheinen läßt. Die deutlich von der Grundschrift, aber auch von der Darstellung des Verfassers der beiden Dekrete (vgl. 3,12b–15a und 8,7–8.10–11.13a.14) abweichende Berichterstattung ist offenbar das Werk des bisher schon mehrfach hervorgetretenen zweiten Bearbeiters.

Ohne die Gegenwehraktion in allen Einzelheiten zu schildern, entfaltet der nächste Abschnitt (9,5–18), stilistisch und thematisch von dem Vorangegangenen deutlich abgehoben, das Kampfgeschehen nach den für das Purimfest konstitutiven Aspekten. Vier Kernaussagen sind hier zu erkennen. Gleichsam überschriftartig beschreibt die erste Kernaussage die „Umkehrung“ des Ausrottungsdekrets als das Wesensmerkmal des neuen Feiertagsgedächtnisses (vgl. auch 9,22), indem sie die von dem ersten Bearbeiter verbal („zu erschlagen, zu ermorden und auszurotten“) umschriebene Vernichtungsabsicht Hamans (vgl. 3,13) ihrerseits nominal wiedergibt und jetzt im Sinne der „Umkehrung“ auf „alle“ Widersacher der Juden ausweitet (9,5). Die zweite Kernaussage versteht die in der Grundschrift überlieferte Hinrichtung Hamans (vgl. 7,10) als ein Ausrottungsgeschehen und wendet diesen Aspekt jetzt – ebenfalls im Sinne der „Umkehrung“ – auf die zehn Söhne Hamans und dessen Anhängerschaft in der Burg von Susa an (9,6–10). Nachdem Ester bereits nach Ausweis der Grundschrift wegen des Judenfeindes Haman (vgl. 7,1–4) und in der Darstellung des zweiten Bearbeiters wegen der Erlaubnis zur Selbstverteidigung des Juden (vgl. 8,3–6) an höchster Stelle interveniert hat, schildert die dritte Kernaussage, wie Ester erneut einen Vorstoß beim König unternimmt, der hier offenbar ihre Mitwirkung auch bei dem Zustandekommen der doppelten Gegenwehraktion in Susa hervorheben will (9,11–15). Abschließend er-

klärt die vierte Kernaussage, warum im Perserreich das Purimfest an zwei Tagen gefeiert und inhaltlich als Rückblick auf die mit der Gegenwehraktion erreichte „Ruhe“ verstanden wird (9,16–18). Alle vier Kernaussagen sind Teil einer dritten, bisher nur in einem Zusatz (vgl. 3,7) hervorgetretenen Bearbeitungsschicht, deren Gegenstand die Einführung und Begehung des Purimfestes ist. Angeschlossen daran ist ein kurzer Nachtrag, der von einem Festbrauch der auf dem Land wohnenden Juden bei der Begehung des Purimfestes berichtet (9,19).

Die Aufstellung der Festordnung durch Mordechai (9,20–23), die, wie der doppelte Hinweis auf das „Schreiben“ der diesbezüglichen „Worte“ anzeigt, eine mit dem Stilmittel der *Inclusio* gekennzeichnete, in sich geschlossene Aussageeinheit darstellt, bewegt sich inhaltlich ganz im Themenbereich der dritten Bearbeitungsschicht. So stellt die Festordnung mit dem Hinweis auf die durch die „Umkehrung“ der Verhältnisse eingetretene „Ruhe“ (9,22) den Zustand des Nicht-mehr-angefochten-Seins und Nicht-mehr-bedroht-Seins als den Kern des sich auf zwei Tage erstreckenden Feiertagsgedächtnisses (9,21; vgl. 9,15–18) dar, das in dem durch den Losentscheid Hamans bestimmten, aber jetzt durch die „Umkehrung“ gewandelten „Monat“ Adar gefeiert wird (9,22; vgl. 3,7). Schließlich geht es in der Festordnung Mordechais um die für alle Juden, die Nahen und die Fernen (9,20), verbindliche Legalisierung der in Anfängen schon vorhandenen Begehung des Purimfestes (9,23).

An die Aufstellung der Festordnung des Mordechais schließt sich – immer noch im Themenbereich der dritten Bearbeitungsschicht – als zusätzliche Begründung des neuen Feiertagsgedächtnisses eine Erklärung an, die ebenfalls auf die „Umkehrung“ der Verhältnisse anspielt, diese aber im Unterschied zu der Festordnung des Mordechais auf das den Juden zedachte Schicksal der Ausrottung bezieht (24–26aa). Diesem Ziel dient der Rückbezug auf den von Haman herbeigeführten Losentscheid (9,24; vgl. 3,7), der die Ausfertigung des Ausrottungsdekrets zur Folge hatte, den aber die Intervention Esters zum Verderben des Judenfeindes Haman gewendet hatte. Auch stilistische Eigentümlichkeiten weisen auf die dritte Bearbeitungsschicht hin: so die auf ein schon fortgeschrittenes Stadium der Typisierung hinweisende Rede von „Haman, dem Sohn des Hammedata, dem Agagiter und Feind aller Juden“ (9,24; vgl. 3,10; 9,10), sowie die Ausdrucksweise, daß eine Nachricht „vor den König kommt“ (9,25; vgl. 9,11). Auch die summarische, Angaben der Grundschrift (7,10) und der dritten Bearbeitung (9,6–10) zusammenfassende Berichterstattung über das Schicksal Hamans und seiner zehn Söhne (9,25) weist in diese Richtung.

Zum gleichen Themenbereich der dritten Bearbeitungsschicht, diesmal jedoch nicht nur mit Bezug auf die Festordnung Mordechais, sondern auch auf die Gegenwehraktion der Juden, gehört die mit „deshalb“ angeschlossene Erklärung, deren Ziel es ist, die Unabänderlichkeit und Verbindlichkeit der Tradition des Purimfestes herauszustellen (9,26aâ–28). Stileigentümlichkeiten wie die Kennzeichnung der Festordnung Mordechais als „Brief“ (9,26aâ; vgl. 9,20–23); die Darstellung des Übertritts zum Judentum als „Anschluß“ (9,27; vgl. 8,17); die Aufstellung einer Festordnung für die Feier der Purimtage als „Vorschrift“ für deren „Festzeit“ (9,27; vgl. 9,21); die Weiterführung und Vertiefung der anfanghaft begonnenen Tradition in einer eindringlichen Mahnung (9,28; vgl. 9,23) und schließlich der bereits auf einen feststehenden Brauch hinweisende Ausdruck „Purimtage“ (9,28; vgl. 9,26): all dies unterscheidet diesen Abschnitt – bei aller inhaltlichen Bezugnahme – von den Ausführungen der ersten und zweiten Be-



arbeitung und nicht zuletzt auch von der Grundschrift. Allem Anschein nach ist hier ein Ergänzer am Werk gewesen, der für die von ihm als ersten „Brief“ angesehene Festordnung des Mordechai die gleiche Verbindlichkeit hervorheben wollte wie für den nachfolgenden Esterbrief.

Die Hand desselben Ergänzers ist jedenfalls auch bei der Überarbeitung des Esterbriefes (9,29–32) zu erkennen, dessen Grundbestand ein weiteres, bisher noch nicht hervorgetretenes Dokument der dritten Bearbeitungsschicht darstellt. Stileigentümlichkeiten wie die Kennzeichnung des Schreibens als „zweiten Brief“ zum Purimfest (9,29; vgl. 9,26a); die Übernahme des Begriffes „Ansehen“ zur Umschreibung des Nachdrucks, den Ester ihren Ausführungen verleiht (9,29; vgl. 10,2); die Einfügung des „Juden Mordechai“ als zweites Subjekt im Hinblick auf die von ihm aufgestellte Festordnung (9,29; vgl. 9,20–23) und in Verbindung damit die Nachahmung eines Satzes aus dieser „Vorlage“ (9,30; vgl. 9,20) sowie schließlich die mit Bezug auf die Festordnung des Mordechai der Vollständigkeit halber vorgenommene Einfügung der „Königin Ester“ als zweites Subjekt (9,31; vgl. 9,20–23): all dies weist auf die Vorstellungswelt und die Arbeitsweise jenes Ergänzers hin, der schon als Verfasser des vorangegangenen Abschnitts erkannt worden ist (vgl. 9,26aß–28). Der Esterbrief dagegen, dessen Grundbestand sich auf die Einschärfung der Verbindlichkeit des „Fastens und Wehklagens“ am Purimfest reduziert (9,29a.30b.31 ohne: „Königin Ester“ .32), ist dann, wie die Defektivschreibung des Terminus „Purim“ (vgl. 9,31.32) anzeigt, das Werk eines bisher noch nicht in Erscheinung getretenen Autors der dritten Bearbeitungsschicht.

Auch die abschließende Nachricht, daß der König Ahaschwerosch einen Frondienst auf das Land und die Inseln legte und daß sowohl die Machttaten dieses Herrschers wie auch die Auszeichnung Mordechais in der Chronik der Könige von Medien und Persien aufgezeichnet sind (10,1–2), geht, wie es scheint, auf denselben Autor der dritten Bearbeitungsschicht zurück, der den Grundbestand des Esterbriefes verfaßt hat. Darauf weist sowohl die Orthographie des Terminus „Purim“ (vgl. 9,31.32) entsprechende Defektivschreibung des Königsnamens hin (10,1) wie auch die hier zum Ausdruck kommende Überzeugung, daß im Machtbereich einer auf Unterdrückung aufgebauten Herrschaft das „Fasten und Wehklagen“ für die Durchführung des Purimfestes einen wichtigen Stellenwert besitzt (10,1; vgl. 9,31).

Der Schlußsatz des Esterbuches, der die Position Mordechais als des „Zweiten“ nach dem König und seine hohen Verdienste für das Wohlergehen seines Volkes hervorhebt (10,3), gehört inhaltlich nicht mehr zum Themenbereich der dritten Bearbeitungsschicht. Von der einleitenden Nachricht über Ahaschwerosch und Mordechai (10,1–2) unterscheidet ihn die Pleneschreibung des Königsnamens und der Umstand, daß die als Kausalsatz formulierte Mitteilung logisch nicht zu der vorangegangenen Aussage paßt. Der Schlußsatz des Esterbuches stellt vielmehr die Krönung der Ausführungen des zweiten Bearbeiters über die Gegenwehraktion der Juden dar (9,1–4), die dort mit einem Hinweis auf die wachsende, aber noch nicht hinreichend beschriebene Bedeutung Mordechais abgeschlossen hatte.

Die literarkritische Analyse des masoretischen Esterbuches hat gezeigt, daß hier eine inhaltlich kohärente Grundschrift drei intentional verschiedene Bearbeitungen erfahren hat. Die Grundschrift liegt vor in: 1,1a.5aß–13a.15–



20; 2,1-7.17-18; 3,1-6.8-11,15b; 4,1-2.5-7.9; 5,1-14; 6,1-14; 7,1-10; 8,1-2.15-16. Zur ersten Bearbeitung zählen: 2,21-23; 3,12b-15a; 4,3-4.8.10-17; 8,7-8.10-11.13a.14. Die zweite Bearbeitung umfaßt: 1,1b-5aα.13b-14.21-22; 2,8-16 (19-20); 3,12a.13a nur: „am 13. Tag des zwölften Monats, das ist der Monat Adar“; 8,3-6.9.12.13b (17); 9,1-4; 10,3. Zur dritten Bearbeitung, die sich als eine die Einführung und die Begehung des Purimfestes betreffende Überlieferungsschicht erweist, gehören: 3,7; 9,5-32; 10,1-2.

## B. Zur Formkritik

### 1. Struktur und Intention

#### a. Die Grundschrift

Im Handlungsablauf der Grundschrift sind als konstitutiv für deren Struktur vier Abschnitte zu unterscheiden. An erster Stelle steht die als Exposition konzipierte Darstellung des Perserreiches und der Ambivalenz seines Machtgebarens, das einerseits, wie die Verstoßung der Königin Washti und die Auffüllung des königlichen Harems anzeigen, von Rechtlosigkeit und Willkür geprägt ist, und andererseits, wie das Beispiel Esters und Mordechais beweist, auch für Diasporajuden die Möglichkeit eines gesellschaftlichen Aufstiegs kennt (1,1a.5aβ-13a.15-20; 2,1-7.17-18). An zweiter Stelle folgt der Ausbruch eines Konflikts, der dadurch entsteht, daß Haman, der Großwesir des Königs Ahaschwerosch, die ihm von Mordechai verweigte Proskynese zum Anlaß nimmt, seinem Judenhaß in einem vom König gebilligten Mordplan Ausdruck zu verschaffen, während die Königin Ester sich auf Drängen Mordechais anschickt, die ihrem Volk drohende Gefahr durch eine Intervention bei ihrem Gemahl abzuwenden (3,1-6.8-11.15b; 4,1-2.5-7.9). Den Höhepunkt bildet im dritten Abschnitt die Manifestation der Rettermacht Gottes in der durch die Intervention Esters ausgelösten Schicksalswende, insofern der mittlerweile in Ungnade gefallene Judenfeind Haman auf Anordnung des Königs hingerichtet und damit der Mordplan gegen Mordechai und sein Volk aufgehoben wird (5,1-14; 6,1-14; 7,1-10). An vierter Stelle rühmt die Darstellung abschließend die wiederhergestellte Sicherheit der Juden und deren allgemeine Anerkennung im heidnischen Staat (8,1-2.15-16).

Die Intention dieser Grundschrift ergibt sich aus dem für die Diasporasituation der Juden im Perserreich charakteristischen Spannungsverhältnis, das zwischen dem Judenfeind Haman einerseits sowie Ester und Mordechai andererseits und den von beiden Parteien beanspruchten Machtverhältnissen im heidnischen Staat besteht. Während Haman als Großwesir seine Position zielbewußt zur Ausrottung aller Juden einsetzt, haben Ester und Mordechai trotz der im heidnischen Staat herrschenden Rechtlosigkeit und Willkür überraschend Erfolg, weil sie, wie die Ablehnung der Proskynese vor Haman

durch Mordechai und die Intervention Esters beim König beweisen, ihr Judentum nicht verleugnen, sondern auch in der allergrößten Not die Solidarität mit ihrem Volk nicht vergessen. Das Ziel der Grundschrift besteht demnach in dem Aufweis eines Glaubensparadigmas für das Diasporajudentum mit der Botschaft, daß angesichts der im heidnischen Staat immer wieder auftretenden Judenfeindschaft alle Juden aufgerufen sind, ihre wie auch immer geartete Machtposition in der fremden Gesellschaft als eine von Gott gegebene Möglichkeit zu nützen und im Notfall durch ein unverbrüchliches Vertrauen auf die Rettermacht Gottes bei der auch in diesen Verhältnissen wirksamen Führung seines Volkes mutig zu bezeugen.

## b. Die Bearbeitungen

Drei Bearbeitungen haben die Grundschrift mit neuen Akzenten versehen und ihre Aussagen entsprechend modifiziert. Gleichzeitig haben diese Bearbeitungen eine Entwicklung eingeleitet und gefördert, an deren Ende die Aufwertung der Estererzählung zur Festlegende des Purimfestes stand.

Die erste Bearbeitung betont durch den Nachweis der Verdienste Mordechais bei der Aufdeckung einer gegen den König gerichteten Verschwörung (2,21–23) mit Nachdruck die Loyalität des Diasporajuden gegenüber dem heidnischen Staat und weist gleichzeitig damit dem Aufstieg Esters zur Königin im Perserreich eine die Auffüllung des Harems weit überschreitende Bedeutung zu. Im Kontrast zu dieser positiven Sicht Esters und Mordechais steht die an Dämonie grenzende Intrige Hamans als Judenfeind, der mit dem von ihm entworfenen und vom König gebilligten Ausrottungsdekret – ohne die Festsetzung eines bestimmten Termins – die Auslöschung der Existenz aller Juden ganz von seiner Entscheidung abhängig macht (3,12b–15a). Die Reaktion Mordechais auf das Ausrottungsdekret kommt darin zum Ausdruck, daß er Ester gegen ihren anfänglichen Widerstand zur Intervention beim König drängt und dies mit der Glaubensauffassung rechtfertigt, daß angesichts der grundsätzlich auf Rettung ausgerichteten Führung Gottes alle persönlichen Bedenken zurücktreten müssen und daß, weil die Bereitschaft, ein Werkzeug der Vorsehung Gottes zu sein, allein zählt, die Königin ihre Machtposition am Hof unbedingt ausnützen soll (4,3.8.10–17). Jedenfalls erreicht Mordechai – über die schon in der Grundschrift berichtete Intervention Esters beim König und die im Zusammenhang damit erfolgte Hinrichtung Hamans hinaus –, daß ihm die Ausfertigung eines Gegenwehrdekrets gestattet wird, das den Juden im Perserreich für den Fall eines feindlichen Angriffs das Recht auf Selbstverteidigung zugesteht, und daß fortan in allen Provinzen sein Volk als eine religiös und politisch akzeptierte Größe mit offiziell geregelten Rechten und Pflichten gilt (8,7–8.10–11.13a.14).

Die zweite Bearbeitung läßt die zum Auftakt der Estererzählung berichtete

Verstoßung der Königin Washti jetzt auf dem Hintergrund einer von Ahaschwerosch in seinem dritten Regierungsjahr inszenierten Demonstration seiner Machtfülle als einen Akt der im heidnischen Staat üblichen, offiziell gebilligten und weltweit propagierten Rechtlosigkeit und Willkür erscheinen (1,1b-5aα.13b-14.21-22). Ähnlich verhält es sich mit den Aktivitäten zur Auffüllung des königlichen Harems, die im siebten Regierungsjahr des Herrschers mit der Aufnahme Esters in den Königspalast ihren Höhepunkt erreichen (2,8-16). Die hier allem Anschein nach auf die Machtfülle des Herrschers bezogene Symbolik der Zahlen<sup>7</sup> bei der Angabe seiner Regierungsjahre (1,3; 2,16) hat mit anderer Sinngebung ihr Gegenstück in der Festsetzung der für die Juden belangvollen Termine, die offensichtlich an deren heiligen Zeiten und Fristen orientiert sind. So findet die Ausfertigung des Ausrottungsdekrets am 13. Nisan, dem Vortag des Pesachfestes, statt (3,12a), während die Unterzeichnung des Gegenwehrdekrets genau siebenzig Tage später, am 23. Siwan, erfolgt (8,9). Die Gegenwehraktion der Juden hat der Bearbeiter für den 13. Adar in Aussicht genommen und damit das Datum des damals schon bekannten Nikanortages (vgl. 2 Makk 15,36) gewählt. Im Sinne dieses Feiertagsgedächtnisses macht jedenfalls der zweite Bearbeiter aus dem von Mordechai ausgefertigten Gegenwehrdekret das Programm einer Gegenwehraktion, die den von Unterdrückung und Ausrottung bedrohten Juden im Perserreich eine „Umkehrung“ ihres bisherigen Status verschafft. Zur Profilierung der Mitwirkung Esters bei dieser Aktion läßt daher der Bearbeiter die Königin bei Ahaschwerosch einen zweiten Vorstoß unternehmen, und zwar unmittelbar vor der Ausfertigung des Gegenwehrdekrets (8,3-6), das jetzt mit der Festlegung der Gegenwehraktion auf den 13. Adar (8,12) das Recht der Juden auf Selbstverteidigung aufgrund einer veränderten Zielsetzung (8,13b) zum Recht auf einen Rachefeldzug macht. Die Gegenwehraktion der Juden wird dadurch zum Ausdruck einer Schicksalswende, die den von Ausrottung und Vernichtung Bedrohten die Herrschaft über ihre Feinde und Hasser verschafft (9,1-4) und Mordechai, dem Wohltäter seines Volkes, den Aufstieg in die Machtposition eines „Zweiten“ nach dem König ermöglicht (10,3).

Unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die durch die Gegenwehraktion erkämpfte „Ruhe“ vor den Feinden (9,16.22) richtet die dritte Bearbeitung, die aus verschiedenen, ausnahmslos jedoch dem gleichen Themenbereich zugeordneten Anteilen zusammengesetzt ist, ihre Aufmerksamkeit auf die Einführung und die Begehung des Purimfestes, das für alle Zeiten unter den Juden die Erinnerung an die durch den Einsatz Mordechais und Esters bewirkte

<sup>7</sup> Eine ähnliche Symbolik der Zahlen liegt vor im Buch Judit bei den Angaben der Regierungsjahre Nebukadnezars (1,1.13; 2,1), des Termins für den Heereszug des Holofernes (2,1) und die Belagerung von Betulia (7,20.30; 8,9; 12,7.10; 13,14; 14,11).

„Umkehrung“ wachhalten soll (9,5–18.19.20–23.24–28.29–32; 10,1–2). Dabei lassen sowohl der Name des Purimfestes wie auch seine Terminierung auf den 14. und 15. Adar, die über die Angaben der Gegenwehraktion hinaus jeweils einer eigenen Begründung bedürfen (vgl. 9,24–28 und 9,15–18), deutlich erkennen, daß die Verbindung des neuen Feiertagsgedächtnisses mit der Estererzählung sekundärer Natur ist.

## 2. Form und Funktion

### a. Die Grundschrift und die ersten beiden Bearbeitungsschichten

Will man die Fehler einer an bibelfremden Kategorien rein literaturwissenschaftlich ausgerichteten Forschung vermeiden, die das Buch Ester als eine novellistisch ausgeschmückte, romanhafte Erzählung versteht und damit unter Mißachtung des Entsprechungsverhältnisses von Inhalt und Form den fiktiven Charakter der Darstellung einseitig und ohne Rücksicht auf deren Verbindlichkeit als Glaubensdokument betont,<sup>8</sup> dann empfiehlt sich ein Vorgehen, das die Intention der Erzählung bei der Auswahl ihrer Ausdrucksmittel ständig im Auge behält. Das heißt, daß die Untersuchung zunächst den imaginativen Umgang der Darstellung mit historischen und geographischen Daten in ihrem Symbolgehalt würdigt und dann die auch im Vergleich mit Paralleldarstellungen erkannte besondere Art der Vermittlung eines metahistorischen Sachverhalts formgeschichtlich beschreibt.

Wie die Forschung festgestellt hat, weisen im Buch Ester die historischen und geographischen Angaben zahlreiche Unstimmigkeiten und Unwahrscheinlichkeiten auf. So bleibt die Identifizierung des Königs Ahaschwerosch trotz der Historizität seines Namens ungewiß: Ist Xerxes gemeint, auf dessen persischen Namen (*Xšayaṛša*) der hebräische Konsonantenbestand von Ahaschwerosch verweist, oder Artaxerxes, wie die Septuaginta liest? Und welcher der verschiedenen Träger dieser Namen soll der im Buch Ester gemeinte König sein? Von keinem Herrscher mit Namen Xerxes oder Artaxerxes ist jedenfalls bekannt, daß er eine Gemahlin von jüdischer Herkunft mit Namen Ester gehabt hätte. Politisch unwahrscheinlich, ja, geradezu grotesk wirkt das von dem König gebilligte Gegenwehrdekret, das praktisch im eigenen Land einen Bürgerkrieg toleriert. Unhistorisch ist die Zahl der 127 Satrapien im Perserreich und unvorstellbar, daß ein Großkönig jemals alle Würdenträger seines Riesenreiches 180 Tage lang zu einem Festgelage eingeladen hätte. Historisch unmöglich ist schließlich, daß der im Dienst des Perserkönigs Xerxes I. (486–465 v. Chr.), des ersten Großkönigs mit diesem Namen, stehende Mordechai schon mit dem König Jojachin von Juda (598/597 v. Chr.) nach Mesopota-

<sup>8</sup> Das gilt auch für den jüngsten Versuch von A. BERLIN, *The Book of Esther and Ancient Storytelling*, JBL 120 (2001) 3–14.

mien deportiert worden ist. Alle diese Unstimmigkeiten und Unwahrscheinlichkeiten sind so auffällig, daß sie den Autoren der Grundschrift des Buches Ester und der ersten beiden Bearbeitungen auf keinen Fall als historisch ernstgemeinte Information zuzutrauen sind. Ihre Aussageabsicht war, so darf man mit Sicherheit schließen, nicht von einem streng historischen Interesse geleitet.

Stellt man dagegen in Rechnung, daß die historischen und geographischen Angaben des Buches ganz im Dienst seiner Intention stehen, dann ergibt sich von deren Darstellung ein anderes Bild. Dann repräsentiert das Riesenreich der Perser den Raum des Weltdiasporajudentums, den Israel nach Ausweis der Prophetie in der Zeit zwischen seiner Rückkehr aus dem babylonischen Exil und dem Anbruch der ewigen Königsherrschaft Gottes als die „Wüste der Völker“ durchschreiten muß (Ez 20,35). Ester und Mordechai stehen dann für alle Jahwetreuen, denen auf diesem Weg, und das heißt: im Herrschaftsbereich des ihnen jeweils Aufenthalt bietenden heidnischen Staates, der Aufstieg zu Macht und Ansehen gelingt und die deshalb imstande sind, ihrem notleidenden Volk Hilfe und Unterstützung zu bieten. Haman hingegen verkörpert dann den Typ eines Widersachers Israels, der aus abgrundtiefem Haß die Ausrottung des Volkes mit Hilfe des Staates betreibt. Schon diese wenigen Beispiele zeigen, daß die Intention der Grundschrift des Buches Ester auf die Vermittlung eines metahistorischen Sachverhaltes ausgerichtet ist und daß daher die ihr gemäße literarische Form die freie parabolische Geschichtsdarstellung bietet, deren historische und geographische Angaben nicht die empirische Geschichte zum Gegenstand haben, sondern in idealer Ausprägung erst jene Kräfte und Mächte sichtbar machen, durch die diese empirische Geschichte in ihrem Ablauf bestimmt wird.

Läßt sich für diese Art der Darstellung des Buches Ester im Alten Testament schon ein Ansatz finden und läßt sich von ihm her die literarische Eigenart des Buches verständlich machen, ohne daß man zur Formbeschreibung auf die Gattung der Novelle und des Romans zurückzugreifen braucht? Die Antwort ist positiv, weil die Josefserzählung der Genesis (Gen 37–50) formgeschichtlich als ein literarisches Vorbild für die Darstellung im Buch Ester angesehen werden darf. Auch hier ist ein Israelit – in diesem Fall ein Mitglied der Sippe des Erzvaters Jakob – im Herrschaftsbereich eines heidnischen Staates zu höchstem Ansehen und in den Besitz einer Machtstellung gelangt, die es ihm erlaubt, nicht nur die Administration Ägyptens loyal zu unterstützen, sondern darüber hinaus auch noch in einer die Existenz seiner eigenen Sippe bedrohenden Hungersnot als Retter der Seinen aufzutreten. Auch Josef ist durch die Intrige seiner heidnischen Umgebung gefährdet, die ihn – gleichsam in Fortsetzung der ihm schon von seinen Brüdern zugefügten Leiden – als Glied der Jakobssippe auszuschalten droht. Ungeachtet aller widrigen Umstände bewirkt die Vorsehung Gottes jedoch, daß eine Schicksalswende er-



folgt und ausgerechnet in Ägypten von dem Totgeglauten die Rettung der Jakobssippe eingeleitet wird. Trotz ihres unverkennbaren Bezuges auf das Leben einer historischen Person, des Jakobsohnes Josef, und der für das Zwölfstämmevolk repräsentativen Ahnen hat die Josefserzählung nicht die Wiedergabe eines wirklichen Geschehens aus dessen Leben zum Ziel; ihre Intention gilt vielmehr – in Anknüpfung an historische Vorgänge – einem die Führungsgeschichte Gottes mit Israel betreffenden metahistorischen Sachverhalt, den sie wegen des ihm wesenhaften Geschichtsbezuges in einer freien parabolischen Geschichtsdarstellung präsentiert.

Alttestamentliche Parallelen zu der in der Grundschrift des Buches Ester und ihren ersten beiden Bearbeitungen abgehandelten Retterthematik sowie zu der hierfür gewählten literarischen Form liegen vor in den deuterokanonischen Büchern Judit<sup>9</sup> und Tobit<sup>10</sup>. Auch in diesen Büchern geht es um das für Israel seit dem babylonischen Exil immer mehr zu einer Überlebensfrage gewordene Problem, wie sich das Gottesvolk in einer von heidnischen Großmächten beherrschten Welt verhalten muß, damit ihm die Retterhilfe seines Gottes zuteil wird und es den ihm vorgezeichneten Weg durch die Geschichte fortsetzen kann.

Die Funktion der Grundschrift des Buches Ester und ihrer ersten beiden Bearbeitungen ist daher als Aufweis eines in lehrhafter Absicht dargebotenen Glaubensparadigmas zu verstehen, das Israel auf seinem Weg durch die „Wüste der Völker“ (Ez 20,35) Trost und Weisung vermittelt. Inhaltlich hat dieses Glaubensparadigma die Voraussetzungen und Bedingungen zum Gegenstand, die vom Gottesvolk zu erfüllen sind, damit angesichts einer die Unterdrückung und Auslöschung der Existenz Israels betreibenden Judenfeindschaft die Manifestation der Rettermacht Gottes stattfinden kann.

#### b. Die dritte Bearbeitungsschicht

Die Grundschrift des Buches Ester mit ihren ersten beiden Bearbeitungen hat durch die dritte Bearbeitung eine für die Form und die Funktion des Buches nicht unbedeutende Veränderung erfahren, insofern die Estererzählung als Festlegende des Purimfestes jetzt direkt auf die Einführung und Begehung des neuen Feiertagsgedächtnisses hingeordnet zu sein scheint. Ruft man sich die durch die bisherige Untersuchung gesicherte Erkenntnis in Erinnerung, daß die Verbindung des Purimfestes mit der Estererzählung erst sekundär erfolgt ist, dann behält all das, was zu der literarischen Gestalt der Grundschrift und ihren ersten beiden Bearbeitungen ausgeführt worden ist, soweit

<sup>9</sup> Vgl. E. HAAG, Studien zum Buche Judit (TThSt 16), Trier 1963; DERS., Das Buch Judit (Geistliche Schriftlesung), Düsseldorf 1995.

<sup>10</sup> Vgl. E. HAAG, Das Tobitbuch und die Tradition von Jahwe, dem Heiler Israels (Ex 15,26), TThZ 110 (2001) 23–41.

es die Estererzählung als solche betrifft, auch nach der dritten Bearbeitung uneingeschränkt seine Gültigkeit. Denn auch nach der dritten Bearbeitung bleibt die Estererzählung ein in freier parabolischer Geschichtsdarstellung dargebotenes Glaubensparadigma mit lehrhafter Tendenz. In dieser literarischen Form aber ging es nicht an, die Estererzählung als ein Dokument für den historischen Ursprung des Purimfestes auszugeben. Die dritte Bearbeitung hat daher die Estererzählung in ihrem Bezug zu den Anordnungen der Einführung und der Begehung des Purimfestes als eine „Anfangsdarstellung“ konzipiert, die definitionsgemäß den „Anfang“ und damit das Wesen der Tradition des neuen Feiertagsgedächtnisses zum Ausdruck bringt.<sup>11</sup> Die Funktion dieser „Anfangsdarstellung“ als Festlegende des Purimfestes besteht daher in dem Aufweis des für das Feiertagsgedächtnis konstitutiven metahistorischen Sachverhalts und seiner Wegweisung für den Glauben.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Weitere Beispiele für solche „Anfangsdarstellungen“ finden sich bei E. HAAG, Die Theokratie und der Antijahwe. Zur Intention und Funktion von 1 Makk 1–2, TThZ 109 (2000) 24–37.

<sup>12</sup> Im Anschluß an die Entstehungsgeschichte des Buches Ester und die Darstellung seiner Form läßt sich wohl auch der seltsame Befund erklären, daß diese kanonische Schrift an keiner Stelle den Namen Gottes nennt und daher, oberflächlich betrachtet, den Eindruck eines rein säkularen Werkes macht. Das angebliche „religiöse Defizit“ läßt sich jedenfalls nicht, wie es oft geschieht, mit der Funktion des Buches als Festlegende des Purimfestes und dem ausgelassenen Charakter seiner Begehung erklären, weil die Verbindung zum Purimfest sekundär ist und weil die LXX-Version des Buches, die nach Ausweis des Kolophons der Einführung des Purimfestes in Ägypten gedient hat, nicht nur in den deuterokanonischen Zusätzen, sondern auch in der Wiedergabe des M-Textes Gott und seine Führungsgeschichte mit Israel erwähnt. Die Auffassung, das „Gottesschweigen“ des Buches Ester sei identisch mit seinem theologischen Programm, weil sich in und an Israels Leid das Geheimnis des Sich-Verbergens Gottes abbilde (E. ZENGER, Einleitung in das AT, 274), berührt zwar die inhaltliche Aussage des Werkes, kann aber nicht erklären, warum im Unterschied zu dem als Kronzeugen für die „Verborgenheit Gottes“ angeführten Deuteriojesaja (45,15; 54,8) ausgerechnet das Buch Ester den Namen Gottes verschweigt. Der Grund für das Fehlen der Rede von Gott im M-Text des Buches liegt vielmehr, wie man vermuten darf, schon in der Aussageabsicht seiner Grundschrift beschlossen, die als eine Lehrschrift der spätnachexilischen Weisheit das Ziel verfolgte, allen im heidnischen Staat zu Machtpositionen aufgestiegenen Juden die Augen für die Dämonie der ihnen entgegenschlagenden Judenfeindschaft zu öffnen und sie gleichzeitig zur Solidarität mit Israel und seinem monotheistischen Gottesbekenntnis anzuhalten. Der hier relativ eng begrenzte Adressatenkreis und die politisch verhängliche Thematik führten jedoch in den Schriften dieser Art zu einer auffälligen Zurückhaltung bei der Nennung des Gottesnamens, wie einerseits die Grundschrift in Dan 4–5 – die Erzählungen nämlich von dem Entzug der Königsherrschaft Nebukadnezars (4,25–30\*) und dem Gastmahl Belschazzars (5,1.2.4.5.9.25.30\*) – und andererseits in 3 Esra die noch unbearbeitete Grundschrift der Erzählung von dem Wettstreit der Pagen (3,1–5,3\*) beweisen. Vgl. dazu E. HAAG, Die Errettung Daniels aus der Löwengrube (SBS 110), Stuttgart 1983, 49–73 und K. F. POHLMANN, 3. Esra-Buch (JSHRZ I,5), Gütersloh 1980, 380–383. Überall hat erst die Ausweitung der Thematik auf die Führungsgeschichte Gottes mit Israel die Nennung des Gottesnamens erforderlich gemacht.

## II. Beobachtungen zur Traditionsgeschichte des Buches Ester

### A. Die Tradition

Hinweise auf den traditionsgeschichtlichen<sup>13</sup> Hintergrund der im Esterbuch dargestellten Retterthematik bietet die Genealogie der beiden Antagonisten Mordechai und Haman. Während Mordechai wie Saul, der erste König in Israel, ein Benjaminiter und Nachkomme des Kisch ist (2,5), trägt Haman, der Sohn Hammedatas den Beinamen „der Agagiter“ (3,1.10; 8,3.5; 9,24) und erinnert damit an den Konflikt zwischen Saul und Agag, dem König der Amaletiker (1 Sam 15,1–35). Amalek aber ist der Name eines Volkes, gegen das Jahwe Krieg führt von Geschlecht zu Geschlecht (Ex 17,16) und dessen Andenken unter dem Himmel Gott auslöschen will (Ex 17,14; vgl. Dtn 25,19). Auf die inhaltliche Verbindung der Genealogie Mordechais und Hamans zur Amalekitertradition hat die Forschung zwar immer wieder hingewiesen,<sup>14</sup> ihre Bedeutung für dessen Retterthematik jedoch bisher nicht hinreichend gewürdigt.

Aufmerksamkeit verdient hier an erster Stelle der Bericht von dem scheinbar unmotivierten Angriff der Amaletiker auf das von Jahwe aus Ägypten herausgeführte Israel: ein Unternehmen, das diesen Feind als Pharao redivivus erscheinen läßt (Ex 17,8–16). Auffällig ist bereits die ungewöhnliche Sprache: Obwohl nicht weniger als viermal vom Krieg zwischen Israel und Amalek die Rede ist (17,8–10.16), greift die Darstellung nicht auf das Vokabular des Jahwekrieges zurück. Niemand wird vernichtend geschlagen, fällt durch das Schwert oder wird über weite Strecken verfolgt; keine Eroberung des feindlichen Lagers, keine Beute und keine Vollstreckung des Bannes werden erwähnt. Statt dessen heißt es, daß Josua, dem Mose den Kampf gegen Amalek übertragen hat, den Feind mit der Schärfe des Schwertes „geschwächt“ hat (17,13). Offenbar hat die Darstellung mehr als nur die Konfrontation Israels mit einem militärisch überlegenen Feind bei der Landnahme im Blick. Beachtung verlangt in diesem Zusammenhang die Macht und Vertrauen ausstrahlende Rolle des Mose, der sich während des Kampfes mit dem bei den Plagen Ägyptens (vgl. Ex 7,10.12.15.17; 8,1.13; 9,23; 10,13) und bei dem Meerwunder (Ex 14,16) bewährten Gottesstab in der Hand auf den Gipfel eines Berges begeben will, um von dort aus den Kampfverlauf zu lenken (Ex 17,9). Denn solange Mose seine Hand mit dem Stab erhoben hält, ist Israel den Amalekitern überlegen, sobald Mose jedoch seine Hand mit dem Stab sinken

<sup>13</sup> „Traditionsgeschichte“ meint hier die den metahistorischen Sachverhalt des Esterbuches prägende Glaubensvorstellung und ihre Überlieferung im Alten Testament.

<sup>14</sup> Hinweise enthalten durchweg die Kommentare. Die ausführlichste Darstellung der Amalekitertradition mit Bezug auf das Esterbuch findet sich in dem Exkurs „Amalek – Sinn und Bedeutung des Kampfes gegen ihn“ bei B. JACOB, *Das Buch Exodus*, Stuttgart 1997, 500–507. Vgl. auch C. HOUTMAN, *Exodus II (HCOT)*, Kampen 1996, 369–391.

läßt, hat Amalek Macht über Israel (17,11). Danach verkörpert hier Mose das Urbild des von Jahwe bestellten Retters, dessen mittlerischer Einsatz für Israel über Sieg und Niederlage, ja, – nimmt man die Darstellung von ihrer Intention her als Glaubensparadigma, – letzten Endes über die Weiterexistenz des Gottesvolkes entscheidet. Denn zwischen Israel und Amalek besteht, wie der Schlußsatz des Berichtes hervorhebt, eine Feindschaft grundsätzlicher Art, die direkt gottwidrige Züge trägt und deren Ausmaß offenbar Schwankungen unterliegt, aber auf keinen Fall mit Waffengewalt allein aufzuheben ist.

Wer war Amalek, und wer war dieses Volk? Aus welchem Grund und auf welche Weise griff es Israel an? Warum gerade jetzt auf dem Wüstenzug nach der Herausführung aus Ägypten? Weshalb wird gerade dieser Schlacht, deren Ausgang kein entscheidender Sieg für Israel war, ein Denkmal gesetzt? Und warum wird ausgerechnet Amalek mit solch außerordentlicher Schärfe wie kein anderes Volk eine durch alle Geschlechter dauernde Fehde bis zu seiner vollständigen Vernichtung angedroht (17,14–16)?

Amalek ist der Name eines Stammes oder Stammesverbandes, dessen Ahnherr ein Enkel Esau (Gen 36,12–16) war und dessen Wohngebiet im Süden Palästinas (Num 13,29; 1 Sam 30,1) zwischen der Nordgrenze Ägyptens (1 Sam 15,7; 27,8) und dem Gebirge Seir (1 Chr 4,43) lag. Nach Ausweis der Überlieferung (Ex 17,16; Dtn 25,17–19) ist Amalek der Erz- und Erbfeind Israels, ohne daß für diesen Befund ein plausibles Motiv erscheint. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist der Ursprung dieser Feindschaftstradition in Stammesrivalitäten der Vorgeschichte Israels begründet, wie sie auch in dem Gegensatz der Brüder Jakob und Esau (Gen 27,14) sowie der beiden Völker Israel und Edom (Num 20,14.21; vgl. auch Ex 35,1–15; Ob 1–21) ihren Niederschlag gefunden haben. Aus keinem anderen Grund als aus altem Haß kommt daher Amalek als Erstling der Israel feindlich gesinnten Völker (Num 24,20) aus dem Süden Kanaans herbei, um das von Jahwe aus Ägypten herausgeführte Volk bei Refidim abzufangen, bevor es den Sinai und das Land der Verheißung erreicht (Ex 17,8). Es ist das einzige Mal, daß Amalek allein angreift; sonst erscheint es immer als Trabant anderer Mächte (Num 14,43.45; Ri 3,13; 6,3.33; 7,12; 2 Sam 18,12).

Eine Darstellung der Handlungsweise Amaleks, die Israel die Schändlichkeit dieses Volkes ausmalt und ins Gedächtnis zurückruft, gibt aus späterer Zeit das Deuteronomium: Amalek hat sich Israel nach dessen Herausführung aus Ägypten in den Weg gestellt und die vom Wüstenzug erschöpfte und geschwächte Nachhut des Volkes überfallen (Dtn 25,17–19). Wenn Israel auf seinem Wüstenzug von Gott zurückgehalten wurde, sagt B. Jacob, war es eine Strafe; wenn es dagegen grundlos und böswillig von Menschen geschah, war es ein Verbrechen.<sup>15</sup> Nach B. Jacob kam damals auch noch der Umstand hin-

<sup>15</sup> JACOB (s. Anm. 13), 504.

zu, daß Israel sich gleichsam auf der Wallfahrt zum Sinai befand und daher unter Gottes besonderem Schutz stand (vgl. Ex 34,24). Mit dem Überfall auf Israel hat Amalek jedoch gezeigt, daß ihm nichts heilig war und daß keine Gottesfurcht sein Handeln bestimmte. Es ist daher, sagt B. Jaocob, die praktische, sich als moralische Hemmungslosigkeit, als Unmenschlichkeit und Mordlust offenbarende Gottlosigkeit, der die Tora in Amalek den ewigen Krieg erklärt.<sup>16</sup>

Im Unterschied zu der immer wieder bestätigten Erfahrung der Geschichte, daß bei grundlegenden Veränderungen politischer Konstellationen auch der allerschlimmste Nationalhaß sich wandeln läßt, bleibt im Fall Amaleks das uneingeschränkte Vernichtungsurteil des Deuteronomiums für alle Zeiten bestehen. Die Ähnlichkeit mit dem Strafurteil Gottes über die Schlange nach dem Sündenfall ist evident. Während Gott auf der einen Seite die Schlange als Repräsentantin der Macht des Bösen<sup>17</sup> absolut und definitiv verflucht, bestimmt er auf der anderen Seite, daß zwischen ihr und der Menschheit eine die ganze Weltgeschichte hindurch sich erstreckende, auf gegenseitige Vernichtung ausgerichtete Feindschaft besteht (Gen 3,14–15).

Eschatologische Bedeutung hat diese Tradition von dem Krieg Jahwes gegen Amalek durch die Aufnahme in die Gog-Weissagung des Buches Ezechiel (Ez 38,1–39,22) erlangt. Mit ausdrücklichem Bezug auf die Aussagen früherer Propheten über den Feind aus dem Norden (38,17), den Gott als Werkzeug und Vollstrecker seiner Straferichte zeitweise in Dienst genommen, aber dann wegen seiner gottwidrigen Anmaßung und menschenverachtenden Zerstörungswut als Antijahwe demaskiert hat (Jes 10,5–15),<sup>18</sup> weissagt der Prophet, daß Gott diesen Feind, der hier „Gog von Magog“ heißt, verlockt, in einem Endzeitgeschehen ein letztes Mal Israel anzugreifen, um ihn dabei endgültig zu vernichten. Angesichts der Tatsache, daß Gog als Anführer einer Vielvölkerkoalition auftritt und sein Herkunftsland Magog offensichtlich eine geographische Fiktion ist, kann die Herleitung des Namens „Gog“ von Gyges, dem Lyderkönig, oder sonst einem Herrscher der Nordvölker nicht überzeugen. Die größte Wahrscheinlichkeit spricht vielmehr für die Herleitung von „Agag“, dem König der Amalekiter (1 Sam 15,8), der in der Septuaginta-Version der Bileamsprüche – mit Abänderung des Kontextes – als „Gog“ erscheint (Num 24,7),<sup>19</sup> „Magog“ ist dann ein mit dem Präfix *Mem*

<sup>16</sup> JACOB (s. Anm. 13), 504.

<sup>17</sup> Vgl. hierzu die theologisch (und nicht wie vielfach üblich religionshistorisch) ausgerichtete Exegese von R. BRANDSCHEIDT, *Der Mensch und die Bedrohung durch die Macht des Bösen. Zur Traditionsgeschichte der Sündenfallerzählung von Gen 3*, TThZ 109 (2000) 1–23.

<sup>18</sup> Zur Begründung vgl. E. HAAG, *Jesaja, Assur und der Antijahwe. Zur Literar- und Traditionsgeschichte von Jes 10,5–15*, TThZ 103 (1994) 18–37.

<sup>19</sup> Auf diesen Zusammenhang hat bereits hingewiesen G. GERLEMAN, *Hesekielbokens Gog*, Svensk Exegetisk Årsbok 12 (1947) 148–162.



gebildeter Landschaftsname zur Lokalisierung Gogs. Auf die Amalekitertradition weist auch der Umstand hin, daß die von Gog angeführte Vielvölkerkoalition sich hier nicht, wie es der Angriffslust des Feindes aus dem Norden entspricht, auf Zion und Jerusalem konzentriert, sondern auf das von Jahwe aus dem Exil heimgeführte und zu einem militärischen Widerstand nicht gerüstete Israel. Auf diese von der Gog-Weissagung des Buches Ezechiel rezipierte Amalekitertradition, in der aus dem historischen Widersacher Israels aus seiner Vorzeit ein metahistorischer Gottesfeind, ein Antijahwe von eschatologischem Ausmaß, geworden ist, greift, wie man jetzt ohne Schwierigkeit erkennt, die parabolische Geschichtsdarstellung des Buches Ester bei der Charakterisierung des Agagters und Judenfeindes Haman zurück.

## B. Die Interpretation

Im folgenden soll die Art und Weise, wie das Buch Ester die Tradition von dem Krieg Jahwes gegen Amalek in ihrer eschatologischen Gestalt rezipiert und interpretiert hat, am Beispiel der Grundschrift und ihrer drei Bearbeitungen kurz aufgezeigt werden. Gleichzeitig soll im Zusammenhang damit, soweit es die traditionsgeschichtliche Untersuchung erlaubt, die Frage nach der Entstehungsgeschichte des Buches Ester und seiner Anbindung an das Purimfest erörtert werden.

Geht man von der Glaubensauffassung des Buches Ezechiel aus, daß Israel nach seiner Heimkehr aus dem babylonischen Exil noch einen weiten Weg durch die „Wüste der Völker“ (Ez 20,35) zu bewältigen hatte, bevor es im Land der Verheißung den Anbruch der ewigen Königsherrschaft Gottes erleben sollte, dann ergab sich für die Ankündigung und Beschreibung der das Jahwevolk bedrohenden Gefahren auf seinem Weg durch die Geschichte ein Vorstellungsmodell, das an den Wüstenzug der aus Ägypten herausgeführten Moseschar anknüpfen konnte: an die haßerfüllten Nachstellungen Amaleks, des Erz- und Erbfeindes Israels aus seiner Vorzeit, der im Horizont der Eschatologie als Gog von Magog zum Antijahwe und Archetyp eines metahistorischen Gottesfeindes geworden war. Zur Illustration dieser Gefährdung des Jahwevolkes hat das Buch Ester daher als Schauplatz der Handlung das Großreich der Perser gewählt; denn hierbei konnte die parabolische Geschichtsdarstellung des Buches sich gleich in mehrfacher Hinsicht auf den historischen Erfahrungshintergrund stützen: generell auf das gute Verhältnis der Juden zu der Zentralregierung des Großkönigs, das weder die Störaktionen lokaler Machthaber in der Provinz noch die Rivalitäten der Nachbarvölker nachhaltig in Frage zu stellen vermochten, und speziell auf das Glaubensbeispiel Esras und Nehemias, die beide, getragen von dem Vertrauen des Großkönigs und ihrer Machtposition im Perserreich, wahre Großtaten zum Wohl ihres Volkes vollbrachten. Auf diesem historischen Erfahrungshintergrund konnte die Grundschrift des Buches Ester anschaulich zeigen, wie ein Repräsentant des

Diasporajudentums wegen seiner konsequent monotheistischen Gottesverehrung in Konflikt mit einer sich totalitär gebenden Staatstheorie geriet und wie deren ideologisch programmierte Anhängerschaft wegen der prinzipiellen Infragestellung ihres Machtanspruchs auf die Liquidierung des ihnen lästigen Gegners drängte. Der Umstand jedoch, daß die Grundschrift des Buches Ester hierbei auf das Perserreich als eine längst vergangene Größe zurückschaut, aber gleichwohl an der Mobilisierung errungener Machtpositionen im heidnischen Staat zugunsten des dort vom Antijahwe bedrohten Jahwevolks unverändert festhält, läßt auf die hellenistische Epoche als Entstehungszeit und auf Jerusalem, das Zentrum des Jahweglaubens, als Entstehungsort schließen. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist es die Zeit, als im Vorderen Orient das Ptolemäerreich die Vorherrschaft an das Seleukidenreich abtreten mußte und dadurch für das Judentum in diesem Vielvölkerstaat eine gewandelte Situation mit einer neuen Herausforderung seines Jahweglaubens entstand.<sup>20</sup>

Die erste Bearbeitung zeigt deutliche Anzeichen einer Konfrontation des Diasporajudentums mit Repräsentanten des heidnischen Staates, deren Judenhaß gottwidrige Züge trägt und, wie die Ausfertigung des Ausrottungsdekretes durch Haman beweist, in letzter Konsequenz auf die Auslöschung der Existenz Israels zielt. Die Reaktion des Diasporajudentums auf diese Bedrohung konzentriert sich einerseits, wie die Aufdeckung einer gegen den König gerichteten Verschwörung durch Mordechai zeigt, auf die demonstrative Bekundung der Loyalität gegenüber dem heidnischen Staat und andererseits, wie aus dem eindringlichen Appell Mordechais an Ester hervorgeht, auf die Mobilisierung der Solidarität aller Betroffenen unter Berufung auf ihre Machtposition in der Politik. Die Anstrengungen und Bemühungen der Juden um Schutz und Sicherheit vor den Angriffen gewalttätiger Feinde erreichen ihren Höhepunkt, wie die Ausfertigung des vom Großkönig gutgeheißenen Gegenwehrdekrets andeutet, in der Absicherung ihres Sonderstatus im heidnischen Staat durch das Recht auf Selbstverteidigung mit der Waffe. Der historische Erfahrungshintergrund für diese Darstellung dürfte der inzwischen eingetretene Wandel in den Machtverhältnissen des Vorderen Orients gewesen sein, als gegen Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr. dort die Vorherrschaft definitiv auf das Seleukidenreich überging und dessen König Antiochos III. nach der Schlacht am Paneion in Obergaliläa (198 v. Chr.) die Macht über den Tempelstaat von Jerusalem gewann. Vermutlich um dort die Führungsschicht für sich zu gewinnen und sich zugleich deren Einfluß auf das Diasporajuden-

<sup>20</sup> Als negatives Beispiel stand im Hintergrund wohl die diplomatische Aktivität der Oniaden und Tobiaden am ptolemäischen und seleukidischen Königshof, die wegen des assimilierten Lebensstils der dort auftretenden hellenistisch geprägten Juden bei allen traditionsbewußten Jahwetreuen auf Mißtrauen und Ablehnung stieß. Vgl. M. HENGEL, Judentum und Hellenismus, Tübingen 1973, 486–503.

tum zu sichern, erneuerte Antiochos III. damals die schon seit der Perserzeit bestehenden Privilegien der Juden durch weitreichende Zugeständnisse an deren Kultgemeinde in Jerusalem.<sup>21</sup> Allen jahwetreuen Juden war jedoch angesichts der Weltoberungspläne des Seleukidenherrschers klar, daß man sich erst am Anfang einer politischen Entwicklung befand, die für die Zukunft des Tempelstaates nichts Gutes verhiess. Verstärkt wurde diese Befürchtung noch durch die Erfahrung, daß man im Diadochenreich der Seleukiden Syrien mit Assyrien gleichsetzte, was bei den Juden Aktualisierungen der älteren Prophezie über Assur, den Feind aus dem Norden, hervorrief.<sup>22</sup> Aller Wahrscheinlichkeit nach hat daher damals die Grundschrift des Buches Ester eine erste Bearbeitung erfahren, die wegen ihres aktuellen Bezuges zur Politik auch für das Diasporajudentum bald an Bedeutung gewann.

Die zweite Bearbeitung zeigt zunächst das Bestreben, als Hintergrund für die emanzipatorischen Aktivitäten Esters und Mordechais die weltbeherrschende Machtstellung des Großkönigs im Perserreich sowie die Rechtlosigkeit und Willkür seines Regierungsstils anschaulich vor Augen zu führen. Angesichts dieser Unrechtssituation, die das Ausrottungsdekret Hamans ermöglicht hat, ist die zweite Bearbeitung bemüht, Ester ebenso wie Mordechai als Hauptverantwortliche bei dem Zustandekommen des Gegenwehrdekrets hervortreten zu lassen, das jetzt den Charakter eines Programms zur Durchführung einer alle Juden mobilisierenden Gegenwehraktion erhält. Ohne Schilderungen der Kämpfe im Einzelfall zu bieten, hebt die zweite Bearbeitung mit Nachdruck das für die Juden günstige Resultat der Gegenwehraktion hervor: die Umkehrung nämlich der bisher geltenden Machtverhältnisse durch die Schaffung eines neuen Zustandes, der die von der Auslöschung ihrer Existenz Bedrohten zu Herren ihrer Widersacher macht und Mordechai als Wohltäter seines Volkes das Amt eines Zweiten nach dem König einnehmen läßt. Eigene Beachtung verdient in diesem Zusammenhang die Terminierung der Gegenwehraktion auf den 13. Adar, den Haman als Ausrottungstermin für die Juden vorgesehen hatte. Als symbolische Zeitangabe hat dieser Termin die gleiche an heilsgeschichtliche Vorgänge erinnernde Funktion wie der für die Ausfertigung des Ausrottungsdekrets gewählte 13. Nisan, der Vortag des Pesachfestes, und der für die Ausfertigung des Gegenwehrdekrets angesetzte 23. Siwan, genau siebzig Tage nach dem Unheilstermin. Der historische Erfahrungshintergrund für diese Darstellung ist ohne Zweifel der Abschluß des Makkabäeraufstandes mit der Wiedererlangung der Autonomie für die Juden unter dem Makkabäer Simeon, dem Hohenpriester, Befehls-

<sup>21</sup> Zur Darstellung der Geschichte vgl. FLAV. JOS., Ant. XII, 3,3 und zum Text des dort zitierten Erlasses K. GALLING, Textbuch zur Geschichte Israels, Tübingen 1969, 89 f.

<sup>22</sup> Vgl. K. KOCH, Die Bedeutung der Apokalyptik für die Interpretation der Schrift, in: DERS., Die Reiche der Welt und der kommende Menschensohn. Studien zum Danielbuch, hg. von M. RÖSEL, Neukirchen 1995, 36 f.

haber und Fürsten der Juden (1 Makk 14,47), sowie die Feier des Nikanortages am 13. Adar (2 Makk 15,36). Allem Anschein nach hat unter der Regierung Simeons die zeitgeschichtlich schon angepaßte Grundschrift des Buches Ester in Jerusalem auch ihre Fortschreibung in der zweiten Bearbeitung erhalten.

Die dritte, ganz dem Themenbereich des Purimfestes zugeordnete Bearbeitungsschicht gibt deutlich zu erkennen, daß die Einführung und Begehung dieses Feiertagsgedächtnisses erst nachträglich eine Verbindung mit der Estererzählung eingegangen sind. Als Anknüpfungspunkt haben dafür, wie es scheint, die symbolischen Zeitangaben der zweiten Bearbeitung und deren Nähe zu dem Festzyklus Israels mit seinen heiligen Zeiten und Fristen gedient. Auch wenn die dritte Bearbeitungsschicht den Ursprung des Purimfestes selbst unaufgeheilt läßt, so enthält doch die Darstellung seiner Einführung und Begehung aufschlußreiche Hinweise auf das Verständnis seines Inhalts. An erster Stelle steht die Aufteilung der Gegenwehraktion der Juden auf zwei mit der Einführung des Purimfestes offenbar schon vorgegebene Termine, an denen nach jetziger Darstellung – über die ursprüngliche Zielsetzung der Gegenwehraktion hinaus – Kämpfe nach Art eines Jahwekrieges stattgefunden haben mit dem Resultat, daß die Juden dabei endlich Ruhe vor ihren Feinden gefunden haben (9,16.18.22). Diesen Sachverhalt vertieft die an zweiter Stelle zu nennende Symbolik des akkadischen Namens für das neue Fest: „Purim“, dem die Darstellung zweimal bei der Erwähnung des Terminus „Pur“ die Wiedergabe mit hebräisch *haggôral* = „das Los“ hinzufügt (3,7; 9,24). Bedenkt man, daß nach alttestamentlicher Auffassung der Losentscheid als Gottesurteil galt, dann ist die Festlegung des Ausrottungstermins für die Juden durch den von Haman herbeigeführten Losentscheid ein Ausdruck der widergöttlichen Hybris,<sup>23</sup> die den Großwesir als Antijahwe ausweist, aber gerade in dieser Funktion selber dem Losentscheid Gottes ausliefert, dessen Strafgericht ihn ereilt und vernichtet (vgl. Jes 17,14). Auf dem Hintergrund der so neu interpretierten „Umkehrung“ der Verhältnisse (vgl. 9,1) versteht man, warum die Begehung des Purimfestes sowohl das Fasten und Wehklagen (vgl. 9,31) wie auch die in dankbarer Freude mit Berücksichtigung der Armen begangenen Festgelage (vgl. 9,18.19.22) kennt. Als historischer Erfahrungshintergrund für die offenbar aus verschiedenen Einheiten zusammengesetzte dritte Bearbeitungsschicht kommt am ehesten die hier in mehrfacher Hinsicht aufschlußreiche Regierungszeit des Hohenpriesters Johannes Hyrkanos I. (134–104 v. Chr.) in Frage. Nachdem nämlich der Seleukidenkönig Antiochos VII. anfangs noch mit Berufung auf alte Oberherrschaftsansprüche Judäa zu ho-

<sup>23</sup> Die Szene erinnert an Jdt 2,1–3, wo es heißt, daß Nebukadnezar im 18. Jahr seiner Regierung, am 22. Tag des 1. Monats, einen die Schöpfungs- und Geschichtsplanung Gottes nachahmenden Entschluß faßt und mit dem Wort seines Mundes alles Unheil über die Erde verfügt mit dem Ziel, alles Fleisch zu vernichten.

hen Tributzahlungen und zur Heeresfolge im Partherkrieg gezwungen hatte, gelang es dem Hohenpriester – in Fortsetzung der makkabäischen Expansion – mit der Unterwerfung Samarias und Edoms ein Staatsgebiet zu schaffen, wie es in dieser Ausdehnung seit David nicht mehr bestanden hatte.<sup>24</sup> Als Festlegende des wohl erst zu dieser Zeit von den Autoritäten in Jerusalem verbindlich eingeführten Purimfestes<sup>25</sup> erhielt dann, wie man mit gutem Grund annehmen darf, das hebräisch überlieferte Esterbuch seine literarische Endgestalt, die in ihrer Septuaginta-Version als Glaubensurkunde des Diasporajudentums noch eine weitere Fortschreibung erlebte.<sup>26</sup>

Im Rückblick auf die Tradition von dem Krieg Jahwes gegen Amalek und deren Interpretation im Buch Ester läßt sich jetzt dessen theologische Bedeutung in die Erkenntnis fassen, daß Israel auf seinem Weg durch die „Wüste der Völker“ (Ez 20,35) in der Geschichte immer wieder auf die Dämonie des Antijahwe und seine haßerfüllte Feindschaft gegen Gott und sein heilsgeschichtliches Offenbarungswalten stößt, daß aber solche Situationen für alle Jahwetreuen auch eine Herausforderung ihres Glaubens enthalten, in Solidarität mit dem eigenen Volk die Manifestation der Rettermacht Gottes und die „Umkehrung“ der von dem Antijahwe heraufbeschworenen Unheilsverhältnisse zu erwarten. Trotz ihrer Einschränkung und Begrenzung auf örtlich und zeitlich festgelegte Episoden haben diese Manifestationen der Rettermacht Gottes – ähnlich wie in den deuterokanonischen Büchern Judit und Tobit – eine allgemeine, offenbarungsgeschichtliche Bedeutung, insofern die erwartete „Umkehrung“ auf die Offenbarung der ewigen Königsherrschaft Gottes verweist, die der Dämonie des Antijahwe in der Welt für immer ein Ende setzt. An die Stelle der apokalyptischen Naherwartung ist daher im Buch Ester eine sich im Ablauf der Geschichte realisierende, präsentische Eschatologie getreten, die – nicht zuletzt durch die jährliche Begehung des Purimfestes – immer wieder von neuem dem Glauben an die endzeitliche Offenbarung der Königsherrschaft Gottes die nötigen Impulse verleiht.

<sup>24</sup> Vgl. J. MAIER, Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des Zweiten Tempels (NEB Ergänzungsband 3), Würzburg 1990, 158 f.

<sup>25</sup> Hier lag wahrscheinlich auch der Grund dafür, daß noch zu dieser Zeit eine hebräisch geschriebene Ergänzung zu dem schon vor dem Makkabäeraufstand begonnenen Esterbuch möglich war.

<sup>26</sup> Vgl. H. BARDTKE, Zusätze zu Esther, in: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit I, Gütersloh 1973, 15–62; U. MITTMANN-RICHERT, Historische und legendarische Erzählungen, in: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit VI, Gütersloh 2000, 97–113.



## „Christlich – Jüdisch“

Zu einem neuen Kommentar zum Alten Testament

Im Herbst 1999 erschien der erste Band der auf insgesamt 54 Bände ausgelegten Kommentarreihe „Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, herausgegeben von Erich Zenger“. Eine charakteristische Besonderheit dieses neuen Kommentars sollen die Berücksichtigung jüdischer Auslegungstraditionen und die Mitarbeit jüdischer Exegeten sein. Der Kommentar verfolgt ein „christlich – jüdische(s) Interesse“, und dementsprechend sind auch „jüdische ... Autorinnen und Autoren beteiligt“ (so die Nr. 6 in den verschiedenen Verlagsprospekten, sowohl den früheren als auch den neuesten). Der Verleger Manuel Herder meinte dazu: „Der christlich-jüdische Dialog und mithin das ökumenische Gespräch der monotheistischen Religionen, die sich alle mehr oder minder auf das Alte Testament beziehen, braucht eine neue Startbahn“, und dazu, so gab er seiner Hoffnung Ausdruck, werde die neue Kommentarreihe dienen. Sie biete „eine völlig neue Plattform des gleichberechtigten Dialogs zwischen Christentum und Judentum“.<sup>1</sup> Diese Hoffnung des Verlags dürfte das Echo der Pläne sein, die der Herausgeber Erich Zenger mit seinem Werk verfolgen wollte und von deren Realisierbarkeit er den Herder Verlag offensichtlich überzeugen konnte.

Inzwischen (in den drei Jahren vom Herbst 1999 bis Herbst 2002) sind insgesamt sechs Bände erschienen, allerdings in anderer Reihenfolge und in größeren zeitlichen Abständen als von Herausgeber und Verlag angekündigt: Nach den früheren Verlagsprospekten sollten pro Jahr vier bis fünf Bände veröffentlicht werden. Tatsächlich konnten jedoch in den vergangenen drei Jahren pro Jahr nur zwei Bände erscheinen. Im Herbst 2002 hat die Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt einen neuen Prospekt des Herder Verlags verschickt, der nicht mehr von „4 bis 5“, sondern nur noch von „jährlich

<sup>1</sup> Zitiert im Artikel „Startbahn für den Dialog“ von Rudolf Zewell im Rheinischen Merkur 2000, Nr. 3, S. 26. Aus diesem Artikel erfährt man auch, daß der Herausgeber Erich Zenger zunächst eine Kommentierung des Alten Testaments geplant hatte, bei der jedes einzelne Buch des Alten Testaments sowohl von einem jüdischen als auch von einem christlichen Exegeten kommentiert werden sollte. Dieses Vorhaben sei „gescheitert am Fehlen einer entsprechenden Anzahl jüdischer Gelehrter.“ Nun gibt es weltweit eine ansehnliche Zahl jüdischer Hochschuleinrichtungen und Bildungshäuser und damit auch eine recht große Zahl jüdischer Bibelwissenschaftler. Aber vielleicht sollte nicht gesagt werden, daß es überhaupt nur wenige „jüdische Gelehrte“ gäbe, sondern daß sich unter den jüdischen Exegeten zu wenige fanden, die sich von Erich Zenger für eine Parallelkommentierung biblischer Bücher gewinnen ließen?

... ca. 4 Bände(n)<sup>2</sup> spricht.<sup>2</sup> Einer der bisher erschienenen Bände, der Kommentar zum Rutbüchlein, stammt nicht vom zunächst vorgesehenen Autor. Aus dem neuesten Verlagsprospekt geht außerdem hervor, daß bei weiteren fünf Bänden nun ein anderer Verfasser vorgesehen ist als im Editionsplan der früheren Prospekte angegeben.<sup>3</sup> Damit sind im Verlauf der letzten drei Jahre bei sechs der geplanten 54 Kommentarbände, also bei etwas mehr als einem Zehntel, die ursprünglich vorgesehenen Verfasser ausgeschieden und durch andere ersetzt worden.<sup>4</sup>

Unter den nun vorliegenden sechs Bänden finden sich zwei Bände jüdischer Autoren: *Moshe Greenberg*, Ezechiel 1–20, 2001 (zunächst für Oktober 1999 angekündigt), 445 Seiten, und *Sara Japhet*, 1 Chronik, 2002, 472 Seiten. Im Folgenden wird der Frage nachgegangen, inwiefern diese beiden Bände dazu beitragen können, die Hoffnung von Herausgeber und Verlag zu erfüllen, daß das christlich – jüdische Gespräch mit der neuen Kommentarreihe eine „völlig neue“ Grundlage oder doch wenigstens einige neue Impulse erhält.

Greenbergs Kommentierung des Ezechielbuches erscheint in der renommierten englischsprachigen Kommentarreihe „Anchor Bible“ und ist auf insgesamt drei Bände angelegt. Der erste Band, der nun in deutscher Übersetzung vorliegt, erschien bereits 1983 (AncB 22), der zweite 1997 (AncB 22A), also etwa eineinhalb Jahrzehnte nach dem ersten. Dieser zweite Band soll „demnächst“ in HThKAT in deutscher Übersetzung herauskommen (Vorwort des Herausgebers S. 7). Der dritte Band, der die letzten elf Kapitel des Ezechielbuches, also die Gog-Perikope Ez 38f. und die Tempelvision Ez 40–48 auslegen soll, hat Greenberg in der Anchor Bible noch nicht veröffentlicht, ein Erscheinungstermin ist nicht bekannt. Zur Veröffentlichung seiner Übersetzung in HThKAT macht denn auch der Herausgeber keine Angaben.

Greenberg bringt nach der englischen Übersetzung des Bibeltextes zunächst unter der Überschrift „Comment“ eine Einzelerklärung Vers für Vers, danach – und darauf aufbauend – unter der Überschrift „Structure and The-

<sup>2</sup> Gleichwohl soll nach demselben Prospekt „das gesamte Werk voraussichtlich bis Ende 2010 abgeschlossen vorliegen“. Wenn man die Angabe „jährlich ... ca. 4 Bände“ ernst nehmen wollte, wären zusammen mit den seit 1999 erschienenen sechs Bänden in den kommenden acht Jahren bis einschließlich 2010 etwa 38 Bände zu erwarten. An der Vollzahl von 54 würden dann noch 16 Bände und damit etwas mehr als ein Viertel fehlen. Das als „voraussichtlich“ charakterisierte Ziel: Abschluß 2010, ist demnach eher als Desiderat und weniger als Datum einer soliden und abgesicherten Planung zu verstehen.

<sup>3</sup> Für 1 und 2 Makk statt Hermann Lichtenberger nun Angelika Berjelung; für Jes 40–55 und Jes 56–66 statt Willem M. A. Beuken nun Ulrich Berges; für Maleachi statt Rolf Rendtorff nun Rainer Keßler.

<sup>4</sup> Daß „nach einer Projektierungsphase von etwa zehn Jahren ... Zeitplan und Bearbeiter sämtlicher Bände festgeschrieben waren“ – so der eingangs angeführte Artikel im Rheinischen Merkur (s. Anm. 1) – wird man nun wohl nicht mehr sagen wollen.

mes“ eine Erklärung der Perikope als ganzer. Die deutsche Übersetzung in HThKAT ändert diese Reihenfolge, bringt also zuerst die „Gesamtauslegung: Struktur und Themen“ und erst danach die „Einzelanalyse: sprachliche und literarische Aspekte“. Die Umstellung der beiden Erklärungsschritte hat der Herausgeber – „in Absprache mit M. Greenberg“ – vorgenommen, „um den Kommentar dem Konzept von HThKAT anzupassen“ (Vorwort des Herausgebers S. 8). Aber Ez 8–11 behandelt Greenberg als Einheit, bringt also jeweils nach jedem Kapitel die Einzelerklärung („Comment“) und erst nach allen vier Kapiteln die Gesamtauslegung für die ganze Einheit Ez 8–11. Wie Greenberg muß hier auch HThKAT nach jedem der vier Kapitel zuerst die „Einzelanalyse“ bringen, und die „Gesamtauslegung folgt“ erst nach Kapitel 11 „als letzter Schritt“ („Vorbemerkung“ des Übersetzers zu Ez 8–11 S. 193). Um der größeren Konformität mit anderen Bänden von HThKAT willen nehmen Herausgeber und Verlag in Kauf, daß der Kommentar von Greenberg in sich selbst hinsichtlich der Reihenfolge der Erklärungsschritte uneinheitlich wird.

Hebräische Zitate bietet Greenberg in einer vereinfachten Umschrift, meist mit Vokalisation, die deutsche Übersetzung dagegen meist in unpunktierter hebräischer Schrift. Die „Bibliography“ (S. 28–34) wurde ergänzt, vor allem um die seit 1983 erschienene Literatur („Allgemeines Literaturverzeichnis“ S. 9–18 sowie spezielle Literatur vor den einzelnen Perikopen). Damit soll „der derzeitige Forschungsstand markiert“ werden (Vorwort des Herausgebers S. 8). Diese nachgetragene Literatur findet in der Auslegung allerdings keine Berücksichtigung; die deutsche Fassung des Kommentars will also eine unveränderte Wiedergabe des englischen Originals von 1983 sein.

Eine deutsche Fassung mag für deutschsprachige Leser die Kenntnisnahme des Kommentars von Greenberg etwas bequemer und leichter machen. Aber zur Erstellung einer „völlig neue(n) Plattform des gleichberechtigten Dialogs zwischen Christentum und Judentum“ vermag die Übersetzung eines seit zwei Jahrzehnten allgemein bekannten und anerkannten Werkes wohl nichts beizutragen.

Wenn man zu lesen beginnt, fällt zunächst angenehm auf, daß sich kaum typische Anglizismen finden. Dann aber stößt man auf Formulierungen und Aussagen, deren genauer Sinn sich nicht unmittelbar erschließt. Schlägt man im englischen Original nach, findet man eine völlig klare Ausdrucksweise, in der das von Greenberg Gemeinte ohne weiteres erkennbar ist. Allzuoft gibt die deutsche Fassung den Text von Greenberg ungeschickt oder ungenau wieder, und nicht selten ist auch für einen deutschsprachigen Benutzer das englische Original leichter verständlich als die deutsche Übersetzung. Im Folgenden werden einige Beispiele für eine mehr oder weniger fragwürdige deutsche Wiedergabe des englischen Originaltextes angeführt (jeweils zuerst die Fundstelle in AncB und danach in HThKAT).

Zunächst einige Beispiele aus der daraufhin etwas genauer gelesenen Einleitung (S. 3 ff. / 20 ff.). Hier bietet Greenberg unter anderem einen tabellari-schen Überblick über den Inhalt des Ezechielbuches (S. 4 / 21 f.), schreibt also z. B.: „8:1–11:25 ..., a visionary transportation to Jerusalem to witness the abominations in the temple and *God's abandonment* of the temple and the city to destruction“. Hierfür hat HThKAT: „... eine visionäre Versetzung nach Jerusalem, um die Greuel im Tempel zu bezeugen, *Gott verläßt* den Tempel und die Stadt, *um diese zu zerstören*“ (Subjekt für „zerstören“ also Gott); gemeint ist aber mit „abandonment ... to destruction“: Gott *überläßt* Tempel und Stadt *der Zerstörung*, also „Bezeugung der ... *Preisgabe* oder *Freigabe* von Tempel und Stadt *zur Zerstörung*.“ – „12:1–20, dramatic representation of the exile and the *dread of impending ruin*“. HThKAT: „... dramatische Repräsentation *des Exils* und *Furcht vor* dem bevorstehen-den Untergang“; gemeint ist aber: „pantomimische Darstellung der *Exilie-rung* und *des Schreckens* des bevorstehenden Untergangs“, also nicht Darstel-lung einer Furcht *vor* dem Untergang, sondern Darstellung *des* Schreckens, der der Untergang selbst ist. – „ch. 17, the parable of *the eagles* and the treacherous vine“. HThKAT: „... das Gleichnis *vom Adler* und vom treulosen Weinstock“; von Greenberg gemeint und gesagt: „... von *den Adlern*“. Ein Blick in den Bibeltext ergibt: Er handelt nicht von einem, sondern von zwei Adlern, und statt „treulos“ stünde wohl besser „treubruchig“. – „ch. 20 ..., a compulsory new Exodus“. Dafür hat HThKAT: „... ein neuer Exodus *als Pflicht*“. Inwiefern ein neuer Exodus als eine „Pflicht“ dargestellt sein sollte oder auch nur dargestellt sein könnte, ist rätselhaft. Gemeint ist: „ein (von Gott) *erzwungener* neuer Exodus“, d. h. eine Zwangsumsiedlung, nämlich aus den Ländern und Völkern des Exils in die „Wüste der Völker“. – Zum Gesamtverständnis der Kapitel Ez 25–48 schreibt Greenberg: „*The ancients* seem to have regarded everything between chs. 25 and 48 as consolation ...“. Dafür hat HThKAT: „*In der Antike* scheint man alles zwischen Ez 25 und 48 als Heilsansagen verstanden zu haben ...“ (S. 5 / 22). Was soll im Zusammen-hang der Auslegung des Ezechielbuches die Angabe „in der Antike“? Green-berg meint mit „the ancients“ die *alten früheren Tradenten und Ausleger* des Ezechielbuchs.

Greenberg, der das Ezechielbuch insgesamt dem Propheten der Exilszeit zuweist, macht darauf aufmerksam, daß sich auch im Gerichtsteil des Buches Heilsworte finden und umgekehrt. Daraus schließt er: „This shows, that the editor did not hold the view that Ezekiel prophesied *in periods of exclusive themes*“. Schwer verständlich dagegen die Wiedergabe in HThKAT: „Dies zeigt, daß der Herausgeber nicht der Ansicht war, Ezechiel habe *jeweils nur ein Thema* verkündigt“ (S. 5 / 22 f.). Was Greenberg meint, ist klar: Der He-rausgeber des Prophetenbuches war nicht der Meinung, daß sich Heilsver-kündigung und Gerichtsverkündigung ausschließlich je einer Periode der pro-



phetischen Wirksamkeit zuweisen ließen. Aus der deutschen Wiedergabe ist dies kaum mehr zu erschließen. – Zur redaktionellen Anordnung der Texte im Ezechielbuch schreibt Greenberg u. a.: „*At best, however, verbal association is subordinate to the primary principles of grouping by topics and chronological order*“. Dafür hat HThKAT: „*Trotzdem* ist die Stichwortverkettung neben den primären Prinzipien der thematischen und chronologischen Anordnung zweitrangig“ (S. 6 / 23); gemeint und gesagt ist aber: „*Allenfalls*“ könnte Stichwortverkettung für die Anordnung der Prophetenworte neben den hauptsächlichen Gesichtspunkten der Thematik und der Chronologie von einer gewissen sekundären Bedeutung gewesen sein. Die falsche Wiedergabe von „*at best, however*“ mit „*trotzdem*“ führt zu einer logisch völlig verqueren Gedankenfolge.

Weitere Beispiele aus anderen Abschnitten: Falsch wiedergegeben ist „*progression*“ als Bezeichnung einer sprachlich-stilistischen Auffälligkeit in Ez 14,1–11, ebenfalls mit der Folge, daß das von Greenberg Gemeinte kaum mehr erkennbar ist (S. 252 / 287): „*Finally, there is the interesting progression of expressions of offense ...*“; HThKAT: „Schließlich läßt sich ein interessanter *Fortschritt* bei den Anklagebegriffen ausmachen ...“; aber Greenberg schreibt nicht „*progress*“, „*Fortschritt*“, sondern „*progression*“ und meint damit eine gestufte Verkettung von Sätzen, vergleichbar etwa einem Stufenparallelismus. – S. 319 / 356 wird aus „*revelation formula*“ für „*Wortereignisformel*“ eine „*Erkenntnisformel*“. – Zu Ez 8,1 (S. 166 / 196) merkt Greenberg an: „*fell upon me. napal 'al is used of the sudden onset of overpowering forces, often bad ...*“. In HThKAT ist die Präposition *'al* ausgefallen; hier heißt es: „*npl* wird verwendet zur Bezeichnung eines plötzlichen Übergriffs durch überwältigende Kräfte, meist schlechte ...“. Aber ohne die Präposition *'al* kann das Verb *npl* „fallen“ nie diese Bedeutung haben.

Eine Häufung von Versehen findet sich z. B. in der übersetzten Kommentierung von Ez 16,30 (S. 284 / 341). In der mit hebräischen Buchstaben geschriebenen Wiedergabe der Pualform *ʾmullah* (Pual nach der Textauffassung von Greenberg, in Anlehnung an F. ZORELL, *Lexicon* s. v. *ʾamûl* und F. STUMMER, in VT 4 [1954], S. 34–40) findet sich trotz der Verdoppelung des *lamed* vor diesem ein zusätzliches *aleph*, also *mʾlh* für *ʾmulla* bei Greenberg. Die von Greenberg erwogene alternative Vokalisation „... *ʾmulla (puʾal) or revocalized ʾemla*“ ist in HThKAT einfach ausgelassen. Der folgende Verweis Greenbergs auf die Paragraphen zweier Grammatiken für die bekannte wechselseitige Beeinflussung der Verba *lamed he* und *lamed aleph* ist fehlerhaft und letztlich unverständlich wiedergegeben; Greenberg: „for final ʾ (ʾ für *aleph*) vocalization of final weak forms (derived from final ʾ [ʾ für *aleph*]), see GKC § 75pp; Joüon § 78g“. Hier schreibt HThKAT: „Zur Vokalisation *schwacher Schlußlaute* s.(iehe) GE-K § 75pp; P. Joüon *ebd.* § 78g“. Das zweimalige *aleph* bei Greenberg ist beide Male übersehen worden, das frei hinzugefügte



„ebd.“ ist völlig funktions- und sinnlos, und „*final weak forms*“ sind nicht „schwache Schlußlaute“, sondern „schwache Verben“ der Klassen *lamed he* und *lamed aleph*.

Einige Beispiele für unkorrekte Wiedergabe des Bibeltextes, d.h. seiner englischen Übersetzung bei Greenberg: In Ez 13,17–23 gibt Greenberg das mehrfach begegnende hebräische *naepaesch* konsequent mit „*person(s)*“ wieder. HThKAT wechselt den Ausdruck, schreibt also z. B. in V. 19: „... indem ihr Menschen“ (ohne Artikel) „zum Tode verurteilt, die nicht sterben sollen“, fährt aber dann fort: „und die Personen“ (mit Artikel) „leben läßt, die nicht leben sollen“ (S. 233 f. / 270 f.; bei Greenberg, dem hebräischen Text genau entsprechend, jeweils ohne Artikel). In V. 18 führt das zu einer schlechterdings unverständlichen „Übersetzung“. Greenberg: „The persons of my people you entrap and your own persons you maintain!“ Dafür hat HThKAT: „Die Menschen meines Volkes fangt ihr und *erhaltet eure eigenen Menschen am Leben*“ (S. 233 / 270). Spätestens ein Blick in den Kommentar hätte einen solchen Nonsens vermeiden lassen müssen. Hier schreibt Greenberg (S. 240): „The main contrast is ‚persons of my people‘ and ‚your own persons [selves]““. Daraus wird in HThKAT (S. 284): „Der bestimmende Gegensatz besteht zwischen ‚Seelen meines Volkes‘ und ‚*deinen (!) eigenen Seelen*‘ ...“. Zwar wird aus „*eure eigene(n) Seelen*“ ein irrtümliches singularisches „*deine(n) eigene(n) Seele(n)*“; zwar ist die Wiedergabe von „persons“ mit „Seelen“ nicht gerade glücklich zu nennen; zwar läßt der Übersetzer das bei Greenberg alles klärende, eindeutige „selves“ (= euch selbst) unübersetzt. Aber dennoch hätte er spätestens bei der Übersetzung des Kommentars merken können, daß „*eure eigenen Menschen*“ V. 18 den englischen Bibeltext nicht wiedergibt. Nicht, daß die Prophetinnen ihre „eigenen Menschen“ – wer könnte das denn sein? – „am Leben erhalten“, sondern daß sie „für sich selbst“ Vorteile verschaffen und „sich selbst“ aufbauen, wird ihnen vorgeworfen.

In Ez 8,3 (S. 166 / 196) übersetzt HThKAT „in a divine vision“ bei Greenberg mit „in einer Vision Gottes“. Nach allgemeinem deutschen Sprachgebrauch wird hier „Gottes“ spontan als Genitivus Objektivus aufgefaßt, als ob hier von einer Vision die Rede wäre, die hauptsächlich Gott selbst zum Gegenstand hätte. Besser wäre wohl, von „Gottesgesichten“ o. ä. zu sprechen und so dem im hebräischen Bibeltext und bei Greenberg Gemeinten zu entsprechen. In Ez 1,1 wird dagegen derselbe englische Ausdruck „divine vision“ richtig wiedergegeben mit „eine göttliche Vision“ (S. 37 / 49). Wie Greenberg „a divine vision“ in 8,3 aufgefaßt wissen will, hat er schon bei Ez 1,1 angemerkt. Zu Ez 1,1 erklärt Greenberg (S. 41): „... *‘lohim* is in Ezekiel usually an appellative, ‚divinity‘, not the proper noun ‚God‘ ... Here and in 8:3 (!) and 40:2 the sense is ‚a supernatural vision‘ ...“. Diese völlig einleuchtende Erklärung Greenbergs bei Ez 1,1 wurde für Ez 8,3 in HThKAT wohl vergessen. – In

Ez 16,3 werden aus *dem* Kanaanäer im Singular *die* Kanaanäer im Plural (S. 270 / 311). Aber warum soll ein Singular, auch wenn er kollektiv verwendet wird, gegen Greenberg, dessen Werk doch übersetzt werden soll, als Plural wiedergegeben werden? – Ein und derselbe englische Ausdruck „idle visions“ wird in Ez 13,6 wiedergegeben mit „eitle Visionen“, wenig später in Ez 13,9 mit „leere Visionen“ (S. 232 / 269). Wozu der Wechsel des Ausdrucks?

In Ez 13,10 versteht Greenberg das Hapaxlegomenon *ḥajis* unter Verweis auf seine Verwendung in der Mischna als „Trockenmauer“, also als eine Mauer aus mörtellos geschichteten Steinen, wie sie etwa bei der Terrassierung von Weinbergen am Hang angelegt wird. Für das englische „a dry wall“ hat HThKAT das „wörtliche“, aber unverständliche „eine trockene Mauer“, gibt also V. 10 wieder mit: „Das Volk errichtet eine trockene Mauer“ (S. 233 / 270). Da dem Übersetzer die Realie Trockenmauer nicht bekannt zu sein scheint, vermag er auch den Kommentar Greenbergs zu V. 10 S. 237 / 281 nicht recht zu verstehen, übersetzt hier z. B. „not mortorated by earth“ nicht etwa mit „ohne (Lehm-)Mörtel *gebaut*“, sondern „nicht mit Mörtel *verputzt*.“<sup>5</sup>

In Ez 13,6.7.10.16 hat HThKAT für englisches „when“ das deutsche „wenn“ (S. 232f. / 269f.), schreibt also z. B. in V. 6: „... die sagen: ‚So spricht JHWH‘, *wenn* JHWH sie nicht gesendet hat ...“. Aber englisches „when“ steht nicht nur für zeitliche oder sachliche Beiordnung, sondern, wie das deutsche (ebenfalls zunächst zeitliche) „während“ auch für adversative Fügung, hier also: „... sie sagen ..., *obwohl* / *während* doch Jahwe sie nicht gesendet hat“. Im Kommentar findet sich dann wenigstens einmal, nämlich zu V. 10, die richtige Übersetzung. Im Bibeltext heißt V. 10: „Sie sagen: ‚Alles ist gut‘, *wenn* nichts gut war“ (S. 270), dieselbe Formulierung wird im Kommentar (S. 241 / 272) richtig wiedergegeben mit „... daß alles gut ist, *während* nichts gut ist“. Diese Beispiele mögen zur Charakterisierung der deutschen Übersetzung sowohl der Kommentierung als auch des Bibeltextes genügen.

Die Transposition der bei Greenberg in Umschrift gebotenen hebräischen Ausdrücke in unpunktierte hebräische Schrift mag den Eindruck von ernsthafter Wissenschaftlichkeit der neuen Kommentierreihe verstärken. Ob dies Lesern, die vielleicht etwas ungeübt sind im Lesen unpunktierter hebräischer Texte, wirklich hilft, mag dahingestellt bleiben. Aber die Wiedergabe mit hebräischer Schrift weist viele Versehen auf und führt, weil die Vokalisation in der Regel nicht angegeben ist, gelegentlich zu recht merkwürdigen Aussagen.

<sup>5</sup> Greenberg verweist hier auf A. B. Ehrlich, Randglossen zur Hebräischen Bibel. Fünfter Band: Ezechiel und die kleinen Propheten. Ehrlich erklärt: „Tatsächlich bezeichnet *ḥjs*, wie in der Sprache der Mischna, eine Wand, die aus losen, ohne Zement oder Lehm aufeinander geschichteten Steinen besteht ...“ (a. a. O., S. 45). Ein Blick in diese von Greenberg angeführte Literatur wäre hier hilfreich gewesen.

Auch hierfür ein paar Beispiele, gefunden auf wenigen daraufhin durchgesehenen Seiten: S. 40 steht fälschlich *taw* statt *tet*; aber das Wort *ta'am* mit *taw* gibt es nicht, mit *tet* ist *t'amim* der masoretische Terminus technicus für die „Akzente“. S. 43: einmal *schin* statt *samek*, also *mišpahat* „Sippe“ statt *mispahat* „Kopfbedeckungen“ o.ä. (richtig dann S. 239 / 283). S. 43 (zu Ez 7,25): *qdph* statt *qpdh*, hier also Vertauschung von *pe* und *dalet*. S. 23 ist in der letzten Zeile der hebräischen Zitate die Reihenfolge zweier ganzer Sätze (aus Ez 17,13), S. 288 / 346 die Reihenfolge zweier Wörter vertauscht (*brš drkk* für *darkek b'roš*, Ez 16,43). S. 175 / 205 fehlt das *he* des Hifil, für „*hišhit*“ bei Greenberg steht *šhit* (zu Ez 9,1). S. 205 / 238 steht einmal für *merkabah* „Wagen“ *mtkbh*, also *taw* statt *resch*. S. 383 steht *w'qh* für *uš'daqah* „und Gerechtigkeit“, also *ajin* statt *šade* und fehlendes *dalet*. S. 161 / 176 findet sich ein völlig sinnloses zusätzliches *waw*, also *hjdd whšbtj* statt *hjdd hšbtj* („... dem Jauchzen habe ich ein Ende gemacht“, Jes 16,10). S. 362 wird das hebräische Wort für „säen, Same“ statt mit *ajin* mit *aleph* geschrieben. Auf derselben S. 362 wird auch das hebräische Wort für „einpflanzen“ statt mit *ajin* mit *aleph* geschrieben; derselbe Fehler findet sich gleich zweimal auf S. 364. Auf S. 314 / 366 wird aus *'ele* (Status Constructus) für „Widder“ das Demonstrativpronomen *lh* „diese“ – richtig wäre *lj* –, obwohl der Kommentar von Greenberg erklärt: „wörtl. ‚die Widder‘“. – Die Wiedergabe der bei Greenberg in Umschrift gebotenen hebräischen Ausdrücke in unpunktierter hebräischer Schrift ist also offensichtlich eine Quelle von vielen Fehlern, die bei den Korrekturen des Manuskripts und der Druckfahnen nicht erkannt wurden.

Zu Ez 13,10 schreibt Greenberg (S. 238): „Here and in the sequel, G S render *tapel* always as though it were *tippol* ...“. Weil HThKAT unpunktiert schreibt, ergibt sich der sinnlose Satz (S. 281): „Hier und im folgenden übersetzen G S *tpl* so, als stünde im Text *tpl* ...“. Statt *tpl* sollen also G = Septuaginta und S = Peschitta *tpl* lesen! – Ein ähnlicher Fall findet sich bei der Kommentierung von Ez 20,44 (S. 376 / 439). Greenberg schreibt mit Angabe der Vokalisation: „... the sense of *'aša 'itt-* (= *'im*) ..., distinct from *'aša 'ot-* ...“. In hebräischen Lettern und ohne Punktation liest sich das in HThKAT so: „Diese Bedeutung von *šh 't* (= *'m*) ist zu unterscheiden von *šh 't* ...“. *šh 't* soll also von *šh 't* unterschieden werden! Man mag – wegen des in Klammer beigefügten *'m* „mit“ – noch erraten können, daß das erste *t* die Präposition *'itt-* meint, das zweite dann das Akkusativzeichen. Aber sowohl bei Ez 13,10 als auch bei Ez 20,44 wird aus einer klaren Information bei Greenberg in HThKAT eine Art Rätsel, das dem Leser zur Lösung aufgegeben ist.

Gewiß sind das alles Ergebnisse nur einzelner Stichproben. Aber weitere Stichproben ändern das Bild nicht, sie hier vorzuführen, erübrigt sich.

Wie soll man es verstehen, daß derartige Versehen und Mängel in so großer Zahl stehen geblieben sind? Vielleicht so: Der Übersetzer Michael Konkel

hat eine Dissertation über Ez 40–48 geschrieben, die im Wintersemester 1999 / 2000 von der Bonner Kath.-Theologischen Fakultät angenommen wurde. Sie ist 2001 als Bonner Biblische Beiträge Band 129 im Druck erschienen, also im selben Jahr wie seine Übersetzung des Kommentars von Greenberg. Nach der Ankündigung von Verlag und Herausgeber (Verlagsprospekte) sollte Greenberg, Ezechiel 1–20 als zweiter Band der ganzen Reihe schon im Oktober 1999 erscheinen. Daraus muß man schließen, daß Konkel die Übersetzung weitgehend parallel zur Ausarbeitung seiner Promotionsschrift angefertigt hat, und weiter, daß er durch die Ankündigung „Oktober 1999“ unter erheblichen Zeitdruck gesetzt war.<sup>6</sup> Und vielleicht hat er auch, weil ihm noch entsprechende Erfahrungen fehlten, die Tücken und Schwierigkeiten der Übersetzung eines wissenschaftlichen englischen Kommentars etwas unterschätzt. Wenn ihm mehr Zeit gelassen worden wäre, hätte er sicher seine Übersetzung noch einmal überarbeiten und Fehler beseitigen können.

Nun gibt es zwischen dem Verlagskorrektor, der z.B. auf Rechtschreibung, Zeichensetzung u.ä. zu achten hat, und dem Verfasser bzw. Übersetzer, der seinen fertigen Text abgibt, eine dritte Instanz, nämlich den Herausgeber. Es ist seine Aufgabe, den Text eines Autors durchzusehen, ihn jedenfalls einigermaßen aufmerksam zu lesen und entdeckte Mängel beheben zu lassen. Das ist er seinem eigenen Werk, hier also dem HThKAT, sowie dem Verlag schuldig; das ist er auch dem Verfasser, hier also Moshe Greenberg, schuldig, dessen Kommentar es verdient, in einer ihm angemessenen Form veröffentlicht zu werden. Dazu ist er aber in diesem Fall vor allem dem Übersetzer gegenüber verpflichtet. Wenn man einen Doktoranden, also einen noch jüngeren Wissenschaftler, für „die nicht immer einfache Aufgabe“ (so der Herausgeber in seinem Vorwort S. 8) der Übersetzung eines wissenschaftlichen Kommentars gewinnt, hat man auch dafür zu sorgen, daß der Betreffende durch die Veröffentlichung seiner Übersetzung keinen Schaden erleidet. Der Verantwortung gegenüber dem HThKAT und dem Verlag, der Verantwortung gegenüber Moshe Greenberg, vor allem aber der Verantwortung gegenüber dem Übersetzer wurde hier der Herausgeber nur unzureichend gerecht. Das kann er seinem Übersetzer gegenüber auch nicht dadurch wieder gutmachen, daß er ihn im nachhinein als „ausgewiesene(n) Ezechielspezialist(en)“ lobt, der seine „Aufgabe mit hohem Einsatz und mit Fachkompetenz bewältigt hat“ (Vorwort des Herausgebers S. 8).<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Nach Auskunft von Michael Konkel wurden ihm für die Korrektur der Druckfahnen, also für die abschließende letzte Korrektur von insgesamt 445 Seiten, ganze fünf Tage (fünft) eingeräumt.

<sup>7</sup> Hier bedankt sich Erich Zenger auch bei insgesamt vier Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern (vielleicht Mit-Doktoranden oder Mit-Studenten des Übersetzers?), die bei den Korrekturen behilflich waren. Solche Hilfskräfte erleichtern die Arbeit, dispensieren aber einen Herausgeber nicht davon, abgegebene Manuskripte selbst zu prüfen und gegebenenfalls für



Der zweite bisher in HThKAT erschienene Band jüdischer Provenienz ist *Sara Japhet*, 1 Chronik, 2002, 472 Seiten. Frau Japhet hat vor etwa einem Jahrzehnt einen umfangreichen, einbändigen Kommentar zu beiden Chronikbüchern veröffentlicht: *Sara Japhet, I & II Chronicles. A Commentary. The Old Testament Library*, London 1993, 1077 Seiten. Die hier vorgelegte Übersetzung bringt seinen ersten Teil, also die Einleitung zur ganzen Chronik sowie die Kommentierung von 1 Chr.

Auf S. 4 (Titelblatt Rückseite) liest man: „Aus dem Hebräischen (!) übersetzt von Dafna Mach“. Eine Angabe zur hebräischen Textgrundlage (wann und wo und ob überhaupt veröffentlicht) fehlt. In seinem Vorwort bedankt sich der Herausgeber Erich Zenger bei Frau Japhet, „daß wir nun ihren 1993 auf englisch (!) publizierten einbändigen Kommentar in unserer Reihe HThKAT bringen können“, und bedankt sich anschließend bei Frau Mach „für die Übersetzung des“ (dieses „auf englisch publizierten“) „Kommentars.“ Ein Vergleich der deutschen Fassung mit der englischen Originalausgabe ergibt, daß die beiden Fassungen (abgesehen von umfangreichen Auslassungen und Kürzungen, dazu s. u.) völlig übereinstimmen. Was immer es also mit der angegebenen Übersetzung „aus dem Hebräischen“<sup>8</sup> auf sich haben mag: Die deutsche Fassung bringt dem deutschsprachigen Leser einen Kommentar zur Kenntnis, der ihm auf englisch (im englischen „Original“, wie Zenger S. 11 formuliert) schon seit 1993 zugänglich war. Was zu *Greenberg*, Ezechiel 1–20 oben gesagt wurde, gilt darum auch für *Japhet*, 1 Chronik: Exegetisch Interessierte, auch deutschsprachige, haben im allgemeinen soviel Englischkenntnisse, daß sie den Kommentar von Frau Japhet in der Originalfassung benutzen können. Seine doch ziemlich aufwendige Veröffentlichung – etwa 10 Jahre nach Erscheinen der englischen Originalausga-

Korrekturen zu sorgen. – Der von der WBG Darmstadt vertriebene neueste Verlagsprospekt (s. Anm. 2) gibt einige bereits erschienene Bände im Bild wieder, allerdings in einer auffälligen Weise: Auf der Außenseite vorn werden nur vier der erschienenen sechs Bände abgebildet, und ausgerechnet die beiden Bände jüdischer Provenienz fehlen. Auf dem Bild der inneren Doppelseite sind diese zwei Bände – gerade noch erkenntlich – hinter die anderen vier Bände plziert, etwa so, wie man in einem Bücherregal weniger wichtige Literatur in zweiter, hinterer Reihe abstellt. Haben etwa Verantwortliche im Herder Verlag erkannt, daß mit der deutschsprachigen Präsentation der beiden Kommentare zu Ezechiel und zur Chronik kein Staat zu machen ist?

<sup>8</sup> I. Kalimi, *The Books of Chronicles. A Classified Bibliography*, Jerusalem 1990 kennt keinen Chronikkommentar von Sara Japhet. Auch verweist sie selbst in ihrem englischen Kommentar von 1993 weder im Vorwort noch im Literaturverzeichnis auf einen hebräischen Chronikkommentar aus ihrer Feder. Ein solcher könnte also kaum vor 1990 und müßte wohl nach 1993 erschienen sein. Der ausführliche Forschungsbericht von Th. Willi, *Zwei Jahrzehnte Forschung an Chronik und Esra-Nehemia*, in: *ThR* 67 (2002), S. 61–104 kennt zwar den englischen Kommentar von Sara Japhet (a. a. O., S. 68), kennt aber keinen Kommentar in hebräischer Sprache. Jedenfalls sollte aber ein hebräischer Kommentar, wenn er denn die Grundlage der Übersetzung von Dafna Mach und damit der Fassung von HThKAT ist, hier auch genannt werden.



be – in einer deutschen Übersetzung dürfte wohl von nur geringem zusätzlichen Nutzen sein.<sup>9</sup>

Zudem ist zu beachten, daß die deutsche Fassung keine genaue Wiedergabe des englischen Originals ist. Im Vorwort des Herausgebers erfährt man: Der Kommentar von Frau Japhet „erscheint bei uns ... in einer gegenüber der englischen Ausgabe gekürzten, aktualisierten und unserem Kommentarkonzept angepaßten Gestalt“ (Vorwort S. 10). Dazu, was „gekürzt, aktualisiert und angepaßt“ näherhin bedeutet, macht der Herausgeber keine weiteren Angaben. Um hier etwas Klarheit zu gewinnen, wurde die Kommentierung der wichtigen Perikope der Natanweissagung 1 Chr 17 in HThKAT mit dem englischen Original verglichen (S. 325–341 / 310–322).

Bei Frau Japhet umfaßt die Kommentierung von 1 Chr 17 insgesamt 17, in HThKAT noch 13 Seiten, und zwar bei annähernd gleicher Textmasse pro Seite. Die Kommentierung ist also in der deutschen Fassung um etwas mehr als ein Fünftel gekürzt worden. Der Verfasserin des Rutkommentars in HThKAT wurden für die insgesamt vier Kapitel des Büchleins Rut 277 Seiten zugestanden, also etwas weniger als 70 Seiten pro Kapitel. Der neueste Verlagsprospekt<sup>10</sup> kündigt den Kommentar zum Zefanjabüchlein an. Dieses hat drei Kapitel, der Kommentar wird 448 Seiten, also etwa 150 Seiten pro Kapitel umfassen. Wäre der Chronikkommentar von Frau Japhet ungekürzt übersetzt worden, hätte er statt jetzt 472 Seiten etwa 570–580 Seiten, gewiß ein Buch von stattlichem Umfang. Aber auch ungekürzt wären das für jedes der 29 Kapitel des ersten Chronikbuches weniger als 20 Seiten, also kaum ein Drittel des für ein Rutkapitel und etwa ein Achtel des für ein Zefanjakapitel aufgewendeten Umfangs.

Angesichts des verhältnismäßig großen Umfangs der Kommentare zu Rut und zu Zefanja kann die bloß materielle Reduzierung kaum das alleinige oder auch nur das wichtigste Motiv für die Verkürzung des Chronikkommentars von Frau Japhet gewesen sein, ebenso wenig die Preisgestaltung: Für den Psalmenkommentar von Hossfeld / Zenger (Ps 51–100) mit 728 Seiten beträgt der Subskriptionspreis 90 €. Wenn die ungekürzte Wiedergabe des Chronikkommentars von Frau Japhet auch etwas teurer käme, der Subskriptionspreis statt jetzt 60 € dann etwa 70 € oder auch 75 € betragen würde, dürfte der Preis wohl niemand vom Kauf abhalten. So kann man sich fragen, ob sich hinter diesen Kürzungen – oder doch einem Teil von ihnen – das verbirgt, was der Herausgeber in seinem Vorwort (S. 10, s. o.) als „Aktualisierung“ bezeichnet hat, so daß also aus dem Kommentar von 1993 das gestrichen worden wäre,

<sup>9</sup> Auch will der finanzielle Aufwand beachtet sein. Die englische Originalausgabe, also die ungekürzte Kommentierung beider Chronikbücher, kostet in den USA 55,95 \$ und ist in Deutschland für etwa 80 € zu haben, die gekürzte Kommentierung von nur dem ersten Chronikbuch kostet in HThKAT bei Subskription der ganzen Reihe 60 €, sonst 70 €.

<sup>10</sup> S. Anm. 2.

was zehn Jahre später nach der Einschätzung von Erich Zenger (und Georg Steins; s. u.) als nicht mehr aktuell angesehen werden sollte.<sup>11</sup> Aber wie dem auch sei: Daß gerade beim Kommentar einer jüdischen Autorin gekürzt wurde und so der Leser der deutschen Fassung dieses Kommentars nicht alles vor Augen hat, was Frau Japhet für die Erklärung der Chronik in der englischen Originalausgabe geschrieben hat, ist auffällig und auch einigermaßen befremdlich.

In seinem Vorwort (S. 11) bemerkt der Herausgeber: „Bei der Kürzung des englischen (!) Originals hat mich Prof. Dr. Georg Steins (Osnabrück) unterstützt.“ Zwar müssen Kürzungen an sich die Wahrnehmung der Aussageabsicht eines Autors, hier also von Frau Japhet, nicht notwendig erschweren. Bei Kürzungen dieses Ausmaßes kann es aber kaum ausbleiben, daß manches wegfällt, was für die korrekte Aufnahme des von Frau Japhet Gemeinten nützlich und vielleicht notwendig ist. Um wieder 1 Chr 17 als Beispiel anzuführen: Frau Japhet schreibt (S. 326): „With the exception of certain changes in detail, ch. 17 is taken as a unit and literally from II Sam 7 ...“, fährt dann aber fort: „As elsewhere, the changes introduced by the Chronicler are of major significance for understanding his attitudes and priorities.“ Den ersten dieser beiden Sätze behält Zenger bei; man erfährt also auch bei ihm, daß „abgesehen von vereinzelt Veränderungen ... 1 Chr 17 als Ganzes wörtlich aus 2 Sam 7 übernommen worden“ sei (S. 312). Den zweiten Satz streicht Zenger, man erfährt also bei ihm nicht, daß nach Meinung von Frau Japhet diese „vereinzelt Veränderungen“ „of major significance“ für das Verständnis der Chronikfassung sind.

In drei folgenden Abschnitten legt Frau Japhet (S. 326 f.) dar, daß innerhalb des Samuelbuches, ähnlich wie 2 Sam 12, so auch 2 Sam 7 eine Art Wendepunkt in Ablauf der erzählten Geschichte darstellt. Innerhalb der Chronik sei dies aber mit 1 Chr 17 nicht mehr der Fall. Denn einmal würde die Chronik mehr Reden, Gebete und ähnliches enthalten als das Samuelbuch, so daß 1 Chr 17 in der Chronik schon formal weniger herausstechen würde als 2 Sam 7 im Samuelbuch. Vor allem aber würde inhaltlich „the dynastic house of David“ in der Chronik eine bedeutendere Rolle spielen als im Samuelbuch, und deswegen sei 1 Chr 17 „a more organic element and less of a turning point in Chronicles“. Diese Ausführungen sind für den Stellenwert, den Frau Japhet 1 Chr 17 zuweist, sicher nicht belanglos. Dennoch werden diese 20 Zeilen bei Zenger (S. 312) ausgelassen.

Bisweilen werden nicht geschlossene ganze Abschnitte ausgelassen, sondern mehrere oder größere Abschnitte zusammengefaßt, und das bringt es mit sich, daß Sätze und Formulierungen eingefügt werden müssen, die im eng-

<sup>11</sup> Um diese Frage beantworten zu können, müßten die Kürzungen über den ganzen Kommentar hinweg analysiert werden. Das kann hier nicht geschehen.

lischen Original keine genaue Entsprechung haben; man vergleiche z. B. die Ausführungen zu 1 Chr 17,4 und 17,5 bei Frau Japhet (S. 329 f.) und bei Zenger (S. 314): Die 30 Zeilen des Originals sind auf etwa die Hälfte verkürzt. Unter anderem fiel dieser Kürzung der Hinweis von Frau Japhet zum Opfer, daß der Chronist in 1 Chr 17,5 die Angabe „aus Ägypten“ 2 Sam 7,6 weggelassen habe, weil er die Exodustradition übergeht, oder sie doch wenigstens bei ihm eine geringe Rolle spielt, eine für das Geschichtsbild und die Theologie der Chronik, wie sie Frau Japhet darlegt, nicht unwesentliche Bemerkung. Der Chronist erwähnt an einigen wenigen Stellen Vorkommnisse aus der vormonarchischen Zeit Israels, obwohl diese Zeit nach Meinung von Frau Japhet für sein Geschichtsbild keine größere Bedeutung hat. In einem längeren Abschnitt (14 Zeilen) versucht Frau Japhet zu erklären, warum der Chronist solche Hinweise aus seinen Quellen dennoch beibehält, eine für das Verständnis ihrer Sicht der Chronik wohl nicht unwichtige Frage. In HThKAT ist dieser Abschnitt ausgelassen (S. 330 / 314).

Zu 1 Chr 17,5 hatte Frau Japhet formuliert (S. 330): „Notice the omission of ‚Egypt‘ in v. 5 – one of the instances in which the Chronicler omits, or at least narrows, the role of the Exodus“. Außerdem verwies sie hier ausdrücklich auf ihre umfangreiche Dissertation, in der sie diese Auslassungen deutet: „cf. in detail, Japhet, *Ideology*, 379 ff.“.<sup>12</sup> Wie man in dieser Dissertation, besonders im Abschnitt „Uninterrupted Settlement of the Land“ (S. 363 ff.) nachlesen kann, ist für sie gerade das Fehlen von „Egypt“, das Fehlen von Exodus-, Sinai- und Landnahmetraditionen wesentlich für das chronistische Verständnis Israels. Für sie sind einige wenige, in der Chronik noch stehengebliebene Reminiszenzen an diese vorstaatlichen Geschehnisse bloß historische Angaben. Der Chronist sieht aber in den Begebenheiten von Exodus, Sinai und Landnahme – so ihre Meinung – keine theologische Begründung für Israel, für sein Verhältnis zu Gott und zum Land. Mehr noch: Sie hält es für möglich, daß hier eine vom deuteronomistischen Geschichtsbild, wie es den Büchern Gen bis 2 Kön zugrunde liegt, verschiedene, gleichwohl alte Tradition zu Wort kommt (vgl. z. B. a. a. O., S. 507 f.). Wenn Erich Zenger also aus ihrer Erklärung zu 1 Chr 17 gerade Bemerkungen Sara Japhets zum Fehlen von Exodus, Sinai und Landnahme und zudem noch ihren Verweis auf ihre Dissertation streicht, streicht er Hinweise auf Deutungslinien, die für die Chronikauffassung von Frau Japhet wesentlich sind.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> S. Japhet, *The Ideology of the Book of the Chronicles and its Place in Biblical Thought*, BEATAJ 9, Frankfurt 1989 (Übersetzung der hebräischen Fassung Jerusalem 1977).

<sup>13</sup> In seiner von Erich Zenger betreuten Dissertation „Die Chronik als kanonisches Abschlußphänomen“ (BBB 93, Weinheim 1995) glaubt Georg Steins nachweisen zu können, daß die Chronik „wahrscheinlich ... eigens dazu verfaßt worden“ ist, ... den Kanon der hebräischen Bibel abzuschließen ...“, so seine Formulierung in dem von ihm verfaßten Chronikkapitel, in: E. Zenger u. a., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1998, S. 231. In seiner Dissertation lehnt Steins die Auffassung Japhets zum Fehlen der vorstaatlichen Über-

Vor der Einzelauslegung des Gebets Davids 1 Chr 17,16–27 legt Frau Japhet in zwei Abschnitten dar, wie sich dieses Gebet in den Erzählzusammenhang einfügt und vor allem, worauf David hier hinauswill, was also ihrer Meinung nach die theologische Aussageabsicht dieses Textes ist. Die zwei Abschnitte bei Japhet mit insgesamt 21 Zeilen sind in HThKAT zu einem Abschnitt von nur noch 9 Zeilen zusammengezogen (S. 336 / 316). Hier bietet HThKAT eher eine Paraphrase als eine Übersetzung. Im Zusammenspiel mit einer recht unbekümmerten Wahl des deutschen Ausdrucks verschiebt diese Raffung die Akzente der Erklärung beträchtlich. Für Frau Japhet ist das Vorhaben Davids, Gott ein Haus zu bauen, „request“, (S. 328), „wish“ (S. 329.331), „initiative“ (S. 336), und es ist „the strong faith and devotion“, „der starke Glaube und die starke Frömmigkeit“ (S. 336), aus der Davids Wunsch, den Tempel zu bauen, kommt. Der Hinweis auf Glaube und Frömmigkeit Davids fehlt in HThKAT und aus „Wunsch“ und „Willen“ wird hier ein bloßes „Angebot“ Davids an den Propheten Natan (S. 311.318). Vor allem aber: Für Frau Japhet vollzieht David mit diesem Gebet eine „reconciliation“ mit Gott: „He reconciles himself to the divine will“. Davids innere Verfassung, die er in diesem Gebet ausspricht und realisiert, ist „complete resignation to the will of God“, eine völlige Ergebung in Gottes Willen, „accepting with equanimity both the refusal of his original wish and the promise of what he did not ask“ (S. 336). Aus dieser breit ausgeführten Beschreibung der Haltung Davids, aus der Beschreibung seiner rückhaltlosen Überantwortung an den Willen Gottes, mit der er sich als ein geringer Knecht dem Willen seines Herrn einfügt und überläßt, wird in HThKAT ein bloßes „Sichabfinden“ mit Gottes Entscheidung: „David *findet sich* mit der göttlichen Entscheidung *ab*, indem er sich lediglich als Knecht Gottes betrachtet“ (S. 318). Hier liest man wohl weniger die Auslegung Sara Japhets, als eher die des Übersetzers und Bearbeiters.

lieferungen in der Chronik entschieden ab (a. a. O., S. 478–480). Wieder in der prägnanten Formulierung aus dem Chronikkapitel in der Zenger'schen „Einleitung“ (S. 232): „Selbstverständlich setzt die Chronik die pentateuchischen Ursprungstraditionen als bleibend gültig voraus, auch wenn sie diese nicht wiederholt.“ Könnte es sein, daß die „Unterstützung“ Georg Steins bei der Kürzung des Kommentars, von der der Herausgeber in seinem Vorwort spricht (s. o.), dazu führte, daß gerade solche Ausführungen und Hinweise in der deutschen Fassung des Kommentars wegfielen, die der Auffassung von Georg Steins nicht günstig sind? Man kann vielleicht die Hypothese von Frau Japhet für nicht genügend begründet halten und eine andere Hypothese zum Fehlen der genannten Traditionen vertreten. Aber darf sich das so auswirken, daß die Ausführungen von Frau Japhet tendenziös verkürzt werden, und der so gekürzte Kommentar dennoch allein als Kommentar von Sara Japhet vertrieben wird? Zur Auffassung Steins, die Chronik sei „kanonisches Abschlußphänomen“, s. Willi, Forschung an Chronik (s. Anm. 8), S. 76–78. Für Willi erscheint „dabei ... sowohl die Komponente des ‚Abschließenden‘ wie die des ‚Kanonischen‘ ... problematisch“ (a. a. O., S. 77). Er gibt zu bedenken, ob „der Chronist nicht so sehr eine Tür hinter sich geschlossen als vielmehr eine neue vor sich aufgestoßen“ hat (a. a. O., S. 78).



Das mag genügen, um zu zeigen, wie sich die verkürzende Bearbeitung Zengers zur Fassung des englischen Originals verhält. Wer wissen will, was Frau Japhet selbst zur Chronik sagt, wird sich mit dieser verkürzenden Wiedergabe wohl kaum zufrieden geben können. Er wird, wie bisher schon, zur englischen Originalausgabe greifen.

Daß Erich Zenger die Übersetzung des Bibeltextes aus dem Hebräischen ins Deutsche angefertigt hat (Frau Japhet legte die „Revised Standard Version“ zugrunde), ist klar angegeben (Vorwort S. 10 f.). Unklar bleibt dagegen, inwiefern vielleicht eine nicht näher identifizierbare Fassung in Hebräisch die Grundlage für die Übersetzung der Kommentierung abgab (s. o.). Unklar bleibt vor allem, wer für die erheblichen Kürzungen und die damit gegebenen Veränderungen und Akzentverschiebungen in der Kommentierung gegenüber dem englischen Original verantwortlich ist (Zenger? Steins? Auch Frau Mach?). Trotzdem wird für die gekürzte deutsche Fassung als alleinige Autorin Sara Japhet angegeben. Korrekt wäre, wenn die nicht unerheblichen Differenzen der deutschen Fassung zur englischen Originalausgabe und vor allem die hierfür Verantwortlichen einigermaßen klar zum Ausdruck kämen, etwa in einer Art Untertitel: „Sara Japhet, 1 Chronik. Bearbeitet und gekürzt von Erich Zenger“.<sup>14</sup>

Zusammenfassend läßt sich zu den beiden in HThKAT bisher erschienenen Bänden jüdischer Provenienz sagen:

1. Beide Kommentare sind seit langem im englischen Original zugänglich, der Band von Moshe Greenberg seit etwa 20 Jahren, der von Sara Japhet seit etwa 10 Jahren. Einen Beitrag für die Erstellung einer „völlig neuen Plattform des gleichberechtigten Dialogs zwischen Christentum und Judentum“ kann ihre nun vorgelegte Übersetzung ins Deutsche also nicht leisten. Allenfalls erleichtert sie bei deutschsprachigen Lesern, die keine oder nur geringe Englischkenntnisse haben, die Rezeption.

2. Benutzer der Übersetzung sind gut beraten, wenn sie neben der Übersetzung die jeweilige Originalausgabe zu Rate ziehen. Bei Greenberg ist dies wegen der doch zahlreichen Ungenauigkeiten und Versehen wohl unerlässlich, bei Japhet wegen der merklichen Kürzungen sicher von Nutzen. Auf der Ebene des wissenschaftlichen Diskurses ist der Rückgriff auf die englische Originalfassung ohnehin geboten.

3. Von den acht der geplanten 54 Bände, die nach den Verlagsprospekten (vgl. auch den eingangs zitierten Artikel im Rheinischen Merkur, s. Anm. 1)

---

<sup>14</sup> Eine kleine Pikanterie am Rande: Der jüdische Autor Greenberg hat keine Scheu, die Jahrhunderte zu zählen vor und nach Christi Geburt, also „B. C. E.“ und „C. E.“ zu schreiben. HThKAT schreibt nicht „v. Chr.“ und „n. Chr.“, sondern „v. u. Z.“ und „u. Z.“ (so z. B. S. 3 / 20; 175 / 205; 206 / 238 f.). – Auch Frau Japhet schreibt in ihrem Chronikkommentar „BCE“; hier aber beläßt die Übersetzerin Dafna Mach (und der bearbeitende Herausgeber Erich Zenger) die Angabe und schreibt „v. Chr.“ (so z. B. S. 24 / 51; S. 25 / 52).



von jüdischen Autoren stammen, sind die drei Bände zu Ezechiel und die zwei Bände zur Chronik keine Originalbeiträge. Es bleiben noch der eine Band zum Hohenlied und die zwei Bände zu Esra / Nehemia als jüdische Originalbeiträge übrig. Diese drei Bände sind etwas mehr als der zwanzigste Teil des ganzen Werkes. Das „christlich-jüdische(n) Interesse“, von dem die Verlagsprospekte reden und das beim Verlag und mehr noch beim Herausgeber sicher gegeben ist, hat sich also hinsichtlich der Zusammensetzung der an HThKAT beteiligten Autoren nicht besonders stark ausgewirkt.<sup>15</sup>

#### Korrekturzusatz:

Auf Anfrage teilte mir Frau Japhet mit, daß es keinen hebräischsprachigen Kommentar zur Chronik aus ihrer Feder gibt, und daß die deutsche Ausgabe in HThKAT eine verkürzte, bearbeitete Übersetzung ihres englischsprachigen Chronikkomentars von 1993 ist. Auch der Herausgeber wisse nicht, wer für die irrtümliche Angabe „Aus dem Hebräischen übersetzt ...“ verantwortlich ist.

R. M.

<sup>15</sup> Im eingangs angeführten Artikel des Rheinischen Merkur (s. Anm. 1) heißt es: „Die Edition“ HThKAT „ist weltweit der erste theologische Bibelkommentar, der nicht nur renommierte katholische und evangelische, sondern auch jüdische Kommentatoren versammelt.“ Diese Information ist offensichtlich falsch: Die englischsprachigen Kommentare von Greenberg und Japhet erschienen sehr wohl in Kommentarreihen, die auch „jüdische Kommentatoren“ versammeln, sind sie doch selbst „jüdische Kommentatoren“! Der neueste Prospekt des Herder Verlags (s. Anm. 2) druckt diese Pressestimme ab, allerdings geringfügig modifiziert: Das Beiwort „theologische“ bei „Bibelkommentar“ ist durch Kursivdruck hervorgehoben. Soll damit eingeräumt werden, daß es zwar andere Kommentarreihen mit Beteiligung jüdischer Kommentatoren gibt, diese aber nicht „theologisch“ sind, so daß HThKAT zwar nicht die erste Kommentarreihe überhaupt, aber immerhin der erste *theologische* Kommentar mit jüdischer Beteiligung wäre? Aber warum sollen Anchor Bible und Old Testament Library nicht „theologisch“ sein, HThKAT dagegen wohl? Wie kann man mit einer vielleicht falschen, jedenfalls mit einer sehr mißverständlichen Presseäußerung empfehlend werben wollen? – In früheren Verlagsprospekten heißt der Kommentar „Der große ökumenische Kommentar zur Jahrtausendwende“, im neuesten (2002, s. Anm. 2) „Der große ökumenische Kommentar zum Alten Testament“. In der Programmvorschau für Herbst 1998 hieß er immerhin noch „Ein großer ökumenischer Kommentar zur Jahrtausendwende ...“, in der „Dokumentation“ schließlich nur noch „Ein Bibelkommentar zur Jahrtausendwende ...“. Allerdings wird gerade in dieser „Dokumentation“ gesagt, der neue Kommentar verkörpere „einen Quantensprung in der Exegese des Alten Testaments“, was u. a. darin begründet sei, daß er den Schritt mache „von einer konfessionsgebundenen zu einer konsequent ökumenischen Ausrichtung: Der jeweils beste Fachmann bzw. die jeweils beste Fachfrau schreibt den Kommentar für das betreffende alttestamentliche Buch, seien es jüdische, katholische oder protestantische Gelehrte“. Klappern, sagt man zurecht, gehört zum Handwerk. Aber muß es gleich so laut sein?

## Biblische Metaphorik und Symbolik<sup>1</sup>

„Ein Übersetzer der Bibel oder irgend eines anderen antiken Textes kann seiner Aufgabe nicht gerecht werden, indem er einfach von einer Sprache in die andere überträgt. Er muß noch einen weiteren Transfer leisten, nämlich den von den Gedankenformen und Voraussetzungen der Alten Welt, von ihrem ganzen geistigen Haushalt zu dem der heutigen Zeit. Bei dieser umfassenden Aufgabe der Übersetzung gerät er in eine doppelte Gefahr: entweder zu modernisieren oder zu archaisieren. Modernisieren heißt: den kulturellen Graben vieler Jahrhunderte zu ignorieren und die Bibel zu lesen, als wäre sie Gegenwartsliteratur. Archaisieren heißt: den kulturellen Graben zu übertreiben und die Ähnlichkeiten zu ignorieren, die zwischen der biblischen Welt und der unseren bestehen.“ So schreibt George B. Caird in seinem bemerkenswerten Buch „The Language and Imagery of the Bible“.<sup>2</sup> Die Voraussetzungen und der geistige Haushalt der biblischen Welt treten besonders deutlich zu Tage in ihrer Metaphorik und Symbolik, dem Gegenstand unserer Überlegungen. Folgende Fragen sollen uns leiten: Welche Formen der Metaphorik und Symbolik treten auf? Wie weit sind sich die biblischen Autoren des metaphorischen Charakters ihrer Texte bewußt? Was bedeutet der Befund für die Exegese? Als Neutestamentler werde ich mich hauptsächlich dem Neuen Testament zuwenden.

### 1. Johannes der Täufer

„Ihr Natternbrut!  
Wer hat euch beigebracht,  
ihr könntet dem bevorstehenden Zorn entfliehen?  
Bringt also Frucht, die der Umkehr entspricht!  
Und kommt nicht auf den Gedanken, bei euch zu sagen:  
„Wir haben ja Abraham zum Vater!“  
Denn ich sage euch:  
Gott kann Abraham aus diesen Steinen Kinder erwecken!“

<sup>1</sup> Erster von zwei Vorträgen, gehalten bei einem Treffen der United Bible Societies Consultants am 4./5. September 2002 in Dublin. Der zweite Vortrag über „Biblische und nachbiblische Allegorese“ ist im Zusammenhang mit diesem zu sehen und führt seine Gedanken fort. Beide Texte sind überarbeitet und teilweise erweitert.

<sup>2</sup> G. B. CAIRD, *The Language and Imagery of the Bible*, London 1980 (<sup>2</sup>1988), 2. Eine deutsche Übersetzung dieses hervorragenden Werks ist ein echtes Desiderat.

Schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt.  
Jeder Baum nun, der keine gute Frucht bringt,  
wird ausgehauen und ins Feuer geworfen.

Ich taufe euch mit Wasser zur Umkehr;  
der aber nach mir kommt, ist stärker als ich –  
ich bin nicht wert, ihm seine Sandalen zu bringen;  
er wird euch in heiligem Geist und Feuer taufen.

Die Wurfschaufel ist in seiner Hand;  
er wird seinen Ausdrusch reinigen  
und seinen Weizen in den Speicher sammeln,  
das Stroh aber wird er verbrennen in unauslöschlichem Feuer.“  
(Mt 3,7b – 12)

Der Täufer beginnt mit einer Publikumsbeschimpfung in Form einer originellen, zuvor nicht belegten Metapher: „Ihr Natternbrut!“ Der bevorstehende „Zorn“ ist eine weitere Metapher, aber von ganz anderer Art. Zugrunde liegt die Rede vom Zorn Gottes, die aus dem Alten Testament bekannt ist.<sup>3</sup> Diese Rede ruft bei einem Bibelkundigen ein ganzes Bündel von Vorstellungen auf, insbesondere jenen, die sich mit dem Komplex des „Tages Jahwes“ verbinden. Die Rede vom „Zorn Gottes“ ist natürlich ein Anthropomorphismus. In unserem Fall ist aber nicht einmal vom Zorn Gottes die Rede, sondern ganz abstrakt vom „Zorn“. Die Metapher ist bereits verblaßt und zum Begriff geworden, der den Vorgang des eschatologischen Strafgerichts bezeichnet. So bereits in Jes 13,3: „Ich habe ... meine Helden zu *meinem Zorn* gerufen.“<sup>4</sup> Eine weitere Metapher in unserem Text ist das Hervorbringen der „Frucht“ der Umkehr. Mit dieser herkömmlichen Metapher ist offensichtlich ein bestimmtes Tun gemeint; worin dieses Tun nach Auffassung des Täufers konkret bestehen soll, braucht uns jetzt nicht zu kümmern.<sup>5</sup>

Ist der Satz: „Gott kann Abraham aus diesen Steinen Kinder erwecken“ metaphorisch? Nein, der Täufer redet hier anschaulich, aber nicht metaphorisch. Metaphorische Rede liegt ja nur dann vor, wenn es sich um eine Bezeichnungsübertragung handelt, d. h. wenn die Worte, mit denen über einen Gegenstand geredet wird, eigentlich einen anderen bezeichnen, z. B. „Nat-

<sup>3</sup> Vgl. H. D. PREUSS, Theologie des Alten Testaments, 2 Bde., Stuttgart 1992, Bd. 2, 288; THAT 1, 220–224.

<sup>4</sup> Weitere Belege für diesen Gebrauch: Sir 48,10; 1 Hen 5,9; 1 QH III (XI) 27f.; 1 Thess 1,10. Vgl. M. REISER, Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund (NTA.NF 23), Münster 1990, 158f. Zur Entwicklung dieses Sprachgebrauchs im Alten Testament vgl. A. T. HANSON, The Wrath of the Lamb, London 1957, 21–26.

<sup>5</sup> Vgl. M. REISER, Gerichtspredigt Jesu (s. Anm. 4) 239 f.

ternbrut“ als Anrede von Menschen.<sup>6</sup> Wie anschaulich der Täufer redet, zeigt übrigens die Formulierung „aus diesen Steinen“: Das Demonstrativpronomen hat keinen Referenten im Text; der Täufer weist mit dem Finger auf die vor ihm liegenden Steine.

In unserem Beispieltext folgt ein kurzes Gleichnis, in dem das Hervorbringen von „Frucht“ wiederum eine wichtige Rolle spielt. In dem Gleichnis geht es offensichtlich um eine Obstplantage, in der unfruchtbare Bäume ausgehauen und verbrannt werden sollen. Der Referent des Gleichnisses ist nicht genannt, läßt sich aber aus dem Kontext und dem alten Motiv der „Pflanzung“ Gottes leicht erraten: Israel.<sup>7</sup> „Terebinthen der Gerechtigkeit, Pflanzung des Herrn zu seiner Verherrlichung“ soll das Volk nach Jes 61,3 genannt werden.

Im nächsten Spruch geht es um eine symbolische Handlung: das Taufen. Wieder redet der Täufer sehr anschaulich, aber nicht metaphorisch. Das gilt auch von der Taufe mit Feuer. Wie wir später sehen werden, ist anschauliche Rede mit Zeichencharakter symbolische Rede. So können wir auch hier sagen: Es geht nicht um Metaphorik, sondern um Symbolik.

Der letzte Spruch ist ein klassisches Gleichnis, das man allerdings nur versteht, wenn man weiß, wie das Worfeln vor sich geht. Die meisten Übersetzer wissen es offenbar nicht. So schreibt die revidierte Luther-Übersetzung von 1984: „Er hat seine Worfelschaufel in seiner Hand; er wird seine Tenne fegen.“<sup>8</sup> Mit der Wurfelschaufel (oder Wurfegabel) wird jedoch nicht die Tenne gefegt, sondern der Ausdrusch, d. h. das auf der Tenne liegende, gedroschene Getreide gegen den Wind geworfen, der die Spreu ganz und die gröberen Strohteile, den Häcksel, ein Stück weit wegweht. Und genau das ist gemeint mit διακαθαρίζειν τὴν ἄλωνα.<sup>9</sup> Hier geht es um die Trennung der beiden Elemente des Ausdruschs, die am Ende zurückbleiben: Korn, das in den Speicher kommt, und Häcksel, der verbrannt wird. Statt „Häcksel“ (oder Stroh) schreiben die meisten Übersetzungen „Spreu“; aber die Spreu fliegt mit dem Wind davon, ja sie ist per definitionem das, was mit dem Wind davonfliegt; zurückbleiben nur die gröberen Strohteile.

Der Referent des Gleichnisses ist derselbe wie im vorigen: Israel im Angesicht des göttlichen Gerichts. Der Bildspender für diesen Referenten ist allerdings ungewöhnlicher als im dortigen Fall. Immerhin findet sich die zentrale Metapher wieder im Buch Jesaja vorgebildet: „Du mein Ausdrusch, mein

<sup>6</sup> Ich schließe mich der Definition an, die JANET M. SOSKICE gibt: „Metapher ist jene Redefigur, mit der wir über einen Gegenstand reden mit Ausdrücken, die offenkundig auf einen anderen deuten“ (Metaphor and Religious Language, Oxford 1985, 15). Dieses Buch, das mit seltener Kompetenz literaturwissenschaftliche und philosophische Aspekte des Metapherngebrauchs behandelt, wird in Deutschland viel zu wenig beachtet.

<sup>7</sup> Vgl. M. REISER, Gerichtspredigt Jesu (s. Anm. 4) 161–163. Beispiele: Ex 15,17; Num 24,6; Ps 44,3; Jes 60,21; Jer 2,21; 45,4; Am 9,15.

<sup>8</sup> Die Einheitsübersetzung paraphrasiert: „Er wird die Spreu vom Weizen trennen“.

<sup>9</sup> Philologischer Nachweis bei M. REISER, Gerichtspredigt Jesu (s. Anm. 4) 165–167.

Tennensohn“: So redet Gott in Jes 21,10 Israel an. Die Septuaginta hat hier allerdings ganz unmetaphorisch übersetzt: „Ihr Verlassenen und ihr Gepeinigten.“ Diese Übersetzung hätte unser Gleichnis nicht veranlassen können.

Dieses Gleichnis verläßt an einer Stelle die Bildebene und trägt ein Element der Sachwelt, des gemeinten Referenten, ein: Das Feuer wird als „unauslöschliches“ Feuer bezeichnet. Damit ist eine Verbindung zum letzten Vers des Jesaja-Buchs hergestellt, wo von diesem „unauslöschlichen Feuer“ die Rede ist, und jeder Bibelkundige weiß sofort, daß es hier von der Sache her um die Höllenqualen geht. Schon im Gleichnis von der Obstplantage ist uns dieses Feuer begegnet, in dem der Abfall verbrannt wird. Auch dort ist es offensichtlich ein selbständig zu deutendes Element mit demselben Referenten wie im Wurfelgleichnis. Damit ist auch klar, daß wir es bei beiden Gleichnissen mit Allegorien zu tun haben. Fast jedes einzelne Element hat seine spezifische Bedeutung auf der Sachebene: Das Wurfeln steht für die Trennung der Guten und Bösen beim eschatologischen Gericht, das Verbrennen für die ewige Strafe, das Sammeln in die Scheunen für die ewige Seligkeit.

Was können wir aus diesem kurzen Text hinsichtlich der neutestamentlichen Metaphorik entnehmen?

1. Wir haben es mit einer hochdifferenzierten Metaphorik zu tun, die von einzelnen übertragen gebrauchten Wörtern bis zu längeren Texten mit konsistenter Metaphorik reicht, zu eigenständigen Gleichnissen und Allegorien. Bildspender ist durchgehend das ländliche Leben. Die Metaphern sind teils traditionell, teils neu und originell. Wenn die Metaphernbildung eine intellektuelle Leistung darstellt, wie Aristoteles behauptet,<sup>10</sup> muß der Täufer eine große Begabung gewesen sein. Die zum Begriff verblaßte Metapher „Zorn“ im Sinn von „Zorngericht“ setzt eine längere sprachgeschichtliche Entwicklung voraus, die aber bereits zu Jesajas Zeiten abgeschlossen war.

2. Das Erkennen und Verstehen dieser Metaphorik setzt zunächst eine bestimmte Erfahrung oder ein bestimmtes Wissen voraus, z.B. über den Vorgang des Dreschens und Wurfelns; dieses Wissen war für den antiken Menschen mit seinem allgemeinen Weltwissen gegeben; heute fehlt es den meisten Menschen. Neben dem Weltwissen setzt das Erkennen und Verstehen dieser Metaphorik aber auch ein kulturelles Gedächtnis voraus, dessen Hauptinhalt das bildet, was wir das Alte Testament nennen. Wo dieses kulturelle Gedächtnis nicht ständig erneuert wird, bleiben die Anspielungen stumm und die Metaphern tot.<sup>11</sup> Damit bleiben aber auch die Erfahrungen unvermittelt, die diese Bilder zu formulieren suchen.

3. Das geschickte Aufgreifen, Variieren und Weiterspinnen von traditio-

<sup>10</sup> Vgl. Aristot. poet. 22 (1459a); Cic., de orat. III 160.

<sup>11</sup> Zur literarischen Technik der Anspielung in Traditionsliteratur und ihre Bedeutung für das Verständnis der Bibel vgl. J. M. SOSKICE, Metaphor (s. Anm. 6) 154–161 (Schluß).



nellen Metaphern und ihre oft eigenwillige Applikation setzt schließlich das voraus, was G. B. Caird „linguistic awareness“ („linguistische Klarsicht“) nennt, und zwar nicht nur beim biblischen ‚Autor‘, sondern auch bei seinem ‚Publikum‘.<sup>12</sup> Caird wendet sich zu Recht gegen das bis heute weit verbreitete Klischee, bei den biblischen Menschen handle es sich um irgendwie primitive, vorwissenschaftliche Menschen, die in einem mythischen Weltbild lebten und kaum imstande waren, wörtliche von übertragener Rede zu unterscheiden; die zwar in Bildern redeten, aber diese ganz naiv mit der Wirklichkeit verwechselten. Dieses Klischee ist ein außerhalb der Theologie längst überwundenes Relikt der idealistischen Philosophie des 19. Jahrhunderts. Natürlich gab es in der Antike Menschen, die metaphorische Rede nicht als solche begriffen. „Aber wir haben nicht den geringsten Anlaß für die Annahme, Literalisten seien in den Tagen Jesajas oder des Paulus verbreiteter gewesen als heute.“<sup>13</sup> Caird zählt mehrere Indizien auf, die die „linguistische Klarsicht“ der biblischen Autoren beweisen bzw. linguistische Mittel, mit denen sie metaphorischen Sprachgebrauch signalisieren: die Verwendung von Vergleichen neben Metaphern, das Nebeneinander und die Häufung verschiedener Metaphern mit demselben Referenten, die konsistente Entfaltung von Metaphern, die Hinzufügung nichtmetaphorischer Attribute, die wörtliche Unmöglichkeit einer metaphorischen Wendung oder die geringe Übereinstimmung von Bild und Sache. Es hat sicher nie eine Zeit in Israels Geschichte gegeben, „in der man sich Gott wörtlich als einen Löwen vorstellte (Am 3,8), als eine Quelle (Jer 2,13) oder als einen Vogelfänger (Hos 7,12)“.<sup>14</sup>

Die metaphorische Rede von Gott, in der das Verglichene nur eine geringe Ähnlichkeit mit dem Referenten hat oder der Vergleichspunkt in einem Nebenumstand zu finden ist, können wir als eine Art apophatische Theologie begreifen. Diesen Gedanken hat Joseph Bernhart einmal wie folgt zum Ausdruck gebracht: „Der sehr beherzte Realismus der Bibelsprache, der Gott ergrimmen und wie einen Löwen brüllen läßt, ist außer Verdacht, er wolle wörtlich genommen sein, im Gegenteil, er baut eine Schutzwehr um das Geheimnis des Unfaßlichen; verglichen mit dieser Drastik ist die spekulative Begriffssprache von Gott eine sublimen Arroganz der Vernunft und der eigentlichen, der gefährlichsten Anthropomorphismus, weil er nicht wie der biblische seiner bewußt ist.“<sup>15</sup> Für den Herausgeber einer Thomas-Übersetzung ist dies eine bemerkenswerte Feststellung. Er spricht weiter vom „aufgeklärten An-

<sup>12</sup> Vgl. G. B. CAIRD, *Language* (s. Anm. 2) 183–197.

<sup>13</sup> G. B. CAIRD, *Language* (s. Anm. 2) 185.

<sup>14</sup> Ebd. 189. Vgl. ebd. 154 mit weiteren Beispielen solcher Rede von Gott mit „low correspondence“.

<sup>15</sup> J. BERNHART, *Die unbeweinte Kreatur. Reflexionen über das Tier*, München 1961, 40. Zu den biblischen Anthropomorphismen vgl. im übrigen das schöne Kapitel bei G. B. CAIRD, *Language* (s. Anm. 2) 172–182.

thropomorphismus der Bibel“ und weist auf die höchst rationale Begründung anthropomorpher Rede von Gott in Ps 94,9 hin: „Der das Ohr gepflanzt hat, sollte der nicht hören? Der das Auge gebildet hat, sollte der nicht sehen?“

Für die aufgezeigte „linguistische Klarsicht“ der biblischen Menschen ist es übrigens, wie wiederum Caird bemerkt, durchaus nicht nötig anzunehmen, daß diesen die Unterscheidung von wörtlich und nicht wörtlich bewußt war. Wie die Anwendung grammatischer Regeln bei Muttersprachlern gewöhnlich unbewußt geschieht, so kann auch metaphorische Rede unbewußt angewendet oder wahrgenommen werden.<sup>16</sup>

## 2. Jesus und Paulus

In der Jesus-Überlieferung finden wir neben zahlreichen oft originellen Vergleichen, Metaphern, metaphorischen Wendungen und Sentenzen (oder Bildsprüchen) zwei Arten von selbständigen Gleichnissen:<sup>17</sup> schildernde Gleichnisse und erzählende Gleichnisse. *Schildernde Gleichnisse* sind Gleichnisse, die, wie die beiden Gleichnisse des Täufers von der Plantage und vom Worfeln, Vorgänge schildern. Meistens handelt es sich um vertraute, alltägliche Vorgänge wie das Säen, Wachsen und Ernten. Man denke etwa an die Saatgleichnisse in Mk 4. *Erzählende Gleichnisse* dagegen sind Geschichten von meist ungewöhnlichen Begebenheiten: so die Gleichnisse vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32), vom ungerechten Verwalter (Lk 16,1–7 [8]) und vom unbarmherzigen Knecht (Mt 18,21–34). Hierher gehört auch das äußerst knapp erzählte Doppelgleichnis vom Schatz und der Perle (Mt 13,44–46). Während die schildernden Gleichnisse überwiegend im Präsens oder Futur gehalten sind, herrschen in den erzählenden Gleichnissen die typischen Erzähltempora Aorist und Imperfekt vor.

Innerhalb der erzählenden Gleichnisse gibt es eine Gruppe von vier Geschichten, die kaum metaphorischen Charakter haben, da sie einfach gute und schlechte Beispiele vorstellen. Alle vier sind im lukanischen Sondergut überliefert: der barmherzige Samaritaner (Lk 10,29–37), der reiche Kornbauer (Lk 12,16–21), der reiche Prasser und der arme Lazarus (Lk 16,19–31) und der Pharisäer und der Zöllner (Lk 18,9–14). Diese *Beispielserzählungen* haben am meisten Verwandtschaft zu den Fabeln. Eine von ihnen, das Gleichnis vom reichen Kornbauern, schließt sogar mit einem klassischen Epimythion, der moralischen Nutzenanwendung (Lk 12,21). Um so erstaunlicher ist das Fehlen von Tier- und Pflanzenfabeln in der Jesus-Überlieferung. Jesus scheint sie bewußt vermieden zu haben. Warum? Erschienen sie ihm vielleicht zu gekünstelt und unnatürlich?

<sup>16</sup> G. B. CAIRD, *Language* (s. Anm. 2) 184.

<sup>17</sup> Zum Folgenden vgl. M. REISER, *Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments. Eine Einführung*, Paderborn 2001, 141–148.

Sowohl bei schildernden als auch bei erzählenden Gleichnissen kann es sich um *Allegorien* handeln, wenn alle oder fast alle Elemente der Bildseite ihre Entsprechung in der Sachwelt des Referenten haben, wenn sie also eigenständige Metaphern im Rahmen einer zusammenhängenden Metaphernreihe darstellen. Das ist etwa der Fall beim Gleichnis vom Unkraut im Weizen (Mt 13,24–30.36–43) und beim Sämannsgleichnis (Mk 4,3–8.13–20).<sup>18</sup>

Die Gattung der Gleichnisse fehlt im Johannesevangelium ganz. Die synoptischen Evangelien dagegen überliefern die ungewöhnlich große Zahl von etwa 40 Gleichnissen Jesu. Sie haben ihre nächsten Parallelen in den beiden Gleichnissen des Täufers. Das Alte Testament und die frühjüdische Literatur haben nur wenig Vergleichbares aufzuweisen; in Frage kommen vor allem das Nathansgleichnis (2 Sam 12,1–4), das Weinberggleichnis (Jes 5,1–7) und zwei Pflanzenfabeln (Ri 9,7–15; 2 Kön 14,9). Die Eigenart der Gleichnisse Jesu fällt besonders auf, wenn man sie mit rabbinischen Gleichnissen vergleicht. Die rabbinischen Gleichnisse dienen zumeist der Schriftauslegung und stehen als Illustration neben der kommentierten Schriftstelle. Das Problem oder der Sachverhalt, die es zu illustrieren gilt, werden gewöhnlich zuerst formuliert, dann folgt das Gleichnis. Dieses ist meistens eine Allegorie mit expliziter „Wie ... so“-Anwendung. Demgegenüber stellen Jesu Gleichnisse selbständige metaphorische Schilderungen oder Erzählungen dar, deren Referent nicht immer leicht zu bestimmen ist. Im allgemeinen wird man aber sagen dürfen: Dieser Referent ist in allen Gleichnissen das Reich Gottes und was damit zusammenhängt. Die Originalität dieser Art von Gleichnissen erweist sich auch im Blick auf die pagane Literatur. Dort ist mir nichts wirklich Entsprechendes bekannt. Die nächsten Parallelen sind auch in diesem Fall Fabeln und Allegorien wie Platons berühmtes Höhlengleichnis.<sup>19</sup>

Werfen wir noch einen kurzen Blick auf *Paulus*. Paulus liebt die metaphorische Rede, aber echte Gleichnisse finden sich nicht bei ihm. Das sogenannte „Ölbaumgleichnis“ in Röm 11,17–24 ist genau genommen nur ein Text mit einheitlicher Hintergrundmetaphorik. Dasselbe gilt von dem „Gleichnis“ vom Leib und den Gliedern (1 Kor 12,12–27; Röm 12,4–8), auch wenn Paulus hier einen alten Fabelstoff aufgreift. Dazu kommen noch einige ähnliche Texte.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Zu diesen beiden vgl. G. B. CAIRD, *Language* (s. Anm. 2) 165f. Er meint mit Recht: „Ob die Deutung des Sämannsgleichnisses nun von Jesus oder von der Kirche stammt, jedenfalls könnte nur eine doktrinaire Anhänglichkeit an die Theorie, es gebe nur einen Vergleichspunkt, uns überzeugen, daß sie nicht im Sinn Jesu ist“ (ebd. 166).

<sup>19</sup> Plat. rep. VII 514a–521b.539d–541b.

<sup>20</sup> Vor allem Röm 13,11–14; 1 Kor 3,10–15; Gal 4,1–7. Auch die Aussagen über die „Frau“ Sünde in Röm 6/7 gehören hierher.

### 3. Mythische und apokalyptische Schilderungen

Die apokalyptischen Schilderungen des Alten und Neuen Testaments, insbesondere der Offenbarung des Johannes, kann man als metaphorische und symbolische Entwürfe deuten, mit denen theologische Überzeugungen hinsichtlich des Endes aller Dinge in bildhafte Rede übersetzt werden. Auch hier haben wir keinen Grund anzunehmen, die Autoren hätten in aller Naivität an das buchstäbliche Eintreten jedes der geschilderten Ereignisse geglaubt. Daß man das Buch Daniel und die Offenbarung des Johannes vielfach als chiffrierte Prognose normaler historischer Ereignisse gelesen hat, müssen wir als tragisches Mißverständnis betrachten. Ähnliches gilt für alttestamentliche Darstellungen, die sich mythischer Elemente bedienen. Für Einzelheiten kann ich wieder auf die Ausführungen bei G. B. Caird verweisen.<sup>21</sup>

### 4. Symbolisches Erzählen

Bei meinen bisherigen Ausführungen habe ich mich auf einem gut erforschten Gebiet bewegt. Das ist bei meinen folgenden Darlegungen nicht mehr der Fall. Hier haben wir es weithin mit wissenschaftlichem Neuland zu tun, und entsprechend tastend und vorläufig werden meine Erkundungsversuche ausfallen. Dabei handelt es sich hier durchaus nicht um unbetretenes Gebiet. Im Gegenteil, auf diesem Feld hat schon Origenes Kämpfe ausgefochten um jene biblischen Geschichten, die seines Erachtens keinen Literalsinn haben, und im 19. und 20. Jahrhundert tobten hier die Auseinandersetzungen um die angeblichen „Mythen“ in den Evangelien und die Frage der „Entmythologisierung“. Das Gebiet ist also ebenso unerforscht wie umstritten. Um so vorsichtiger muß man sich darauf bewegen.

Die Probleme beginnen damit, daß die moderne Literaturwissenschaft den Begriff „Symbol“ scheut und meidet.<sup>22</sup> Das gilt auch von Cairds Buch, das uns bisher als Führer gedient hat. Ohne den Begriff des Symbolischen ist aber auch der Zugang zum Verständnis der altkirchlichen und mittelalterlichen Allegorese sehr schwer. So hängt von einer richtigen Fassung dieses Begriffs viel ab. Eine solche gewinnen wir am besten im Gegenüber zu dem verwandten Begriff der Metapher. Was unterscheidet ein *Symbol* von einer *Metapher*? Beiden gemeinsam ist der Verweischarakter auf einen anderen Referenten, das Hinweisen auf eine bestimmte Sachwelt. Diese Sachwelt ist im allgemeinen geistiger, moralischer oder transzendenter Natur. Während eine Metapher jedoch ein *sprachliches* Zeichen, eine Sprachfigur darstellt, ist ein Symbol ein *sinnliches* Zeichen, ein Sinnbild. Als metaphorisch bezeichnen wir Ausdrücke, Redewendungen und Texte mit einem anderen als dem eigentli-

<sup>21</sup> G. B. CAIRD, *Language* (s. Anm. 2) 219–271.

<sup>22</sup> Das bemerkt G. KURZ, *Metapher, Allegorie, Symbol*, Göttingen 1993, 66.

chen Bezugsobjekt; symbolisch nennen wir anschauliche Gegenstände, Handlungen oder Vorgänge, denen wir – aus welchem Grund auch immer – Zeichencharakter zusprechen: zum Beispiel einem Ring, einer Flagge, einem Kuß. In einem Text ist es folglich der *Referent*, der symbolischen Charakter hat oder annehmen kann, nicht der sprachliche Ausdruck; die bezeichnete *Sache*, nicht die bezeichnenden Worte.

Eine Metapher entsteht durch die Spannung zwischen Gesagtem und Gemeintem. Dabei ist es der Kontext, der erkennen läßt, daß der Referent, das Gemeinte, ein anderes ist als das Denotat, das Gesagte – wenn es beispielsweise Menschen sind, die als „Natternbrut“ apostrophiert werden.<sup>23</sup> Die Wirkung der Metapher beruht darauf, daß Denotat und Referent, d.h. in unserem Fall Nattern und Menschen, in eine spannende Beziehung gebracht werden.<sup>24</sup> Im Falle eines Symbols dagegen ist das Gesagte auch das Gemeinte; es gibt kein Denotat, das vom Referenten zu unterscheiden wäre. Aber das Gemeinte hat eine zusätzliche Bedeutung; es weist über sich hinaus. Das Symbolische in einem Text gehört somit zur Kategorie dessen, was man in der Linguistik „das Mitgemeinte“ nennt, d.h. zu dem, was der Sprecher meint, ohne es explizit zu sagen.<sup>25</sup> Deswegen ist ein Symbol auch nicht in derselben Weise kontextabhängig wie die Metapher. Grundsätzlich kann jedes anschauliche Element eines Textes symbolischen Charakter erhalten, sei es durch den Autor oder sei es durch den Interpreten, falls es ihn nicht durch kulturelle Konvention ohnehin hat. Ein Kuß zum Beispiel ist immer symbolisch, auch wenn er zum Zeichen des Verrats wird (Lk 22,48). Ein Berg dagegen ist nicht unbedingt ein Symbol, kann aber symbolische Bedeutung erhalten. So etwa im Matthäusevangelium, wo wichtige Ereignisse im Leben Jesu dadurch hervorgehoben werden, daß sie auf „dem Berg“ stattfinden.<sup>26</sup>

Die Bedeutung dieser Unterscheidung von Metapher und Symbol für unser Thema wird schnell klar, wenn man sie auf Jesu *Gleichnisse* und seine *Wunder* anwendet: Die Gleichnisse als Sprachfiguren gehören auf die Seite der Metapher, die Wunder als sinnliche Zeichen auf die Seite des Symbols. Aber beide haben denselben Referenten: das Reich Gottes und alles, was damit zusammenhängt. Das eigentlich Symbolische ist also nicht die Wundergeschichte, sondern das erzählte Wunder. Diesen Zeichencharakter seiner Wunder hat Jesus selbst mehrfach hervorgehoben, so in dem Wort: „Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist das Reich Gottes zu euch ge-

<sup>23</sup> Aber auch der Kontext hilft nicht unbedingt für die Entscheidung: Redet Paulus in 1 Kor 15,32 von einem wirklichen Tierkampf oder müssen wir das ἐθνησιμάχησα übertragen verstehen?

<sup>24</sup> Zur dreifachen Paradoxie, die eine Metapher konstituiert, vgl. A. HORN, Zur Paradoxie der Metapher: Colloquium Helveticum 5 (1987) 9–28.

<sup>25</sup> Vgl. K. ADAMZIK, Sprache: Wege zum Verstehen, Tübingen und Basel 2001, 235–241.

<sup>26</sup> Vgl. Mt 4,8; 5,1; 14,23; 15,29; 17,1; 28,16.



kommen“ (Lk 11,20. Vgl. Mt 12,28).<sup>27</sup> Dieser symbolische Charakter der Wunder Jesu unterscheidet sie charakteristisch von jenen, die paganen Wundertätern und Göttern zugeschrieben werden. Und dieser symbolische Charakter ist auch der Grund, warum die Wundergeschichten von jeher zu bevorzugten Gegenständen allegorischer Deutung gehörten. Diese Deutungen greifen die vorhandene Symbolik auf, erweitern sie durch Assoziation und suchen mit mehr oder weniger Geschick nach immer neuen Applikationen.

Der Evangelist Johannes hebt den symbolischen Charakter der Wunder Jesu dadurch hervor, daß er konsequent von seinen „Zeichen“ (σημεία) spricht. Und er ist auch der erste christliche Autor, der ausführliche symbolisch-zeichenhafte Deutungen der Wunder Jesu bietet. Ein eindrucksvolles Beispiel ist die Heilung des Blindgeborenen in Joh 9. An die Erzählung des Wunders schließt sich eine dramatische Nachgeschichte an. Diese zeigt, daß es neben der körperlichen Blindheit auch eine geistige gibt, die viel schwerer zu heilen ist. Am Schluß wird der geistige Referent der erzählten Heilung ausdrücklich genannt und die symbolische Applikation vorgenommen; Jesus sagt: „Zum Gericht bin ich in diese Welt gekommen, damit die nicht Sehenden sehen und die Sehenden blind werden.“ Darauf fragen die Pharisäer, ob etwa auch sie blind seien, und Jesus antwortet: „Wenn ihr blind wärt, hättet ihr keine Sünde; da ihr aber sagt: ‚Wir sehen‘, so bleibt eure Sünde“ (Joh 9,39–41). Der Evangelist bietet also eine klassische Allegorese des Wunders. Diese lag freilich nahe, da die übertragene Bedeutung der Wörter für „blind“ den alten Sprachen so geläufig ist wie den modernen.

Für den symbolischen Charakter der Wunder ist es demnach entscheidend, daß sie wirklich geschehen sind. Andernfalls müßten wir die Wundergeschichten ebenfalls als Gleichnisse bezeichnen. Nur wirklich geschehene Wunder können als Symbole des Reiches Gottes gelten.<sup>28</sup>

Das ist nicht grundsätzlich anders bei einer Sorte von Erzählungen, die ich schlichtweg als *symbolische Erzählungen* bezeichnen möchte. Unter diesem Oberbegriff fasse ich jene Erzählgattungen zusammen, die man als Sagen und Legenden bezeichnet. Was diese betrifft, kann ich mich wieder weitgehend Caird anschließen, dessen Darlegungen im Kapitel „Language and History“ für unsere Frage überhaupt einschlägig sind.<sup>29</sup> Als *Sagen* bezeichnet Caird „historische Erinnerungen, die weiter zurückreichen als schriftliche Aufzeichnungen“. <sup>30</sup> Im Alten Testament gehören dazu die Urgeschichte und

<sup>27</sup> Weitere Belege dafür sind: Lk 10,13f. par; Mt 11,2–5 par. Vgl. M. REISER, Die Wunder Jesu – eine Peinlichkeit?; EuA 73 (1997) 425–437, hier 434–437.

<sup>28</sup> Im Deutschen reden die Theologen etwa im Hinblick auf die Sakramente von „Real-symbolen“. Dieser Ausdruck ist nach unserer Definition tautologisch.

<sup>29</sup> G. B. CAIRD, Language (s. Anm. 2) 201–218.

<sup>30</sup> Ebd. 204.

die Patriarchenerzählungen, im Neuen Testament fehlt diese Gattung verständlicherweise.

Dagegen finden wir *Legenden* auch im Neuen Testament. Unter einer *Legende* verstehen wir „die Ausschmückung einer Geschichte von wirklichen Personen und Ereignissen durch Anekdoten oder Einzelheiten, die ihren Charakter oder ihre Bedeutung illustrieren sollen“.<sup>31</sup> Das Maß an fiktionalen Elementen in solchen *Legenden* variiert stark und demgemäß ihr Wert zur Rekonstruktion der faktischen Geschichte. Aber um wirklich als symbolisch gelten zu können, müssen Sagen und *Legenden* zumindest einen realen, geschichtlichen Gegenstand haben. Das unterscheidet sie von *Mythen*, die wie die Gleichnisse eher metaphorische als symbolische Erzählungen sind. Immerhin haben selbst erfundene Anekdoten ihren historischen Wert, da sie zeigen, was man einem Menschen zutraute und was man an ihm für typisch und bedeutsam ansah. Und nicht selten erfassen fiktive Anekdoten historisch Wahres besser als detailreiche wissenschaftliche Bücher und können insofern als authentisch gelten.<sup>32</sup> Haben wir doch alle schon die Erfahrung gemacht, von der Goethe spricht: „Es gibt Bücher, durch welche man alles erfährt und doch zuletzt von der Sache nichts begreift.“<sup>33</sup> Demgegenüber kann eine gute Anekdote helfen, eine Sache, vor allem aber einen Menschen zu begreifen. Information reicht nicht aus; das Ziel ist, eine Vorstellung zu vermitteln. Dort schließlich, wo es um transzendente Wahrheit geht, ist man fast ganz auf metaphorische oder symbolische Rede angewiesen. Hierher gehören auch Platons *Mythen*. Josef Pieper hat m. E. überzeugend aufgezeigt, daß Platon „den Mythos als eine Gestalt der Wahrheit akzeptiert und daß er an diese Wahrheit geglaubt hat“.<sup>34</sup> Um so mehr Grund haben Christen, an die biblischen *Legenden* zu glauben.

Zu den *Legenden* im definierten Sinn zählt ein großer Teil der Kindheitsgeschichte Jesu bei Matthäus: die Magier, die Flucht nach Ägypten, der Kindermord von Bethlehem (Mt 2). Bei Lukas gehören hierher die Vorgeschichte im ersten Kapitel, der zweite Teil der Geburtsgeschichte (Lk 2,8–20), dazu die Darstellung Jesu im Tempel und die Geschichte vom Zwölfjährigen im Tempel (Lk 2,22–52).

Betrachten wir ein lehrreiches Beispiel etwas näher: die Versuchungs-

<sup>31</sup> Ebd. 205. Vgl. die Bemerkungen bei G. KRANZ, Die Legende als symbolische Form: Wirkendes Wort 17 (1967) 385–392. Er bezieht sich allerdings auf nachbiblische *Legenden*: „Die Legende ist eine Gattung, die sich symbolischer Mittel bedient. Sie erhebt keineswegs den Anspruch, das, was sie erzählt, habe sich buchstäblich zugetragen. Andererseits verzichtet sie nicht darauf, als Darstellung eines wahren Sachverhalts ernst genommen zu werden“ (ebd. 385). „Die Legende materialisiert geistige und vergeistigt geschichtliche Vorgänge“ (ebd. 389).

<sup>32</sup> Vgl. M. REISER, Sprache (s. Anm. 17) 133.

<sup>33</sup> J. W. GOETHE, Maximen und Reflexionen, nach der Ausgabe Max Heckers Nr. 1058.

<sup>34</sup> J. PIEPER, Über die platonischen *Mythen*, München 1965, 61.

geschichte (Mt 4,1–11/ Lk 4,1–13).<sup>35</sup> Der Gattung nach handelt es sich um eine Anekdote, die, wäre sie authentisch im üblichen Sinn, auf Jesus selbst als Quelle zurückgehen müßte. Sie ist bei Matthäus wie bei Lukas an einen wichtigen Einschnitt der Erzählung gestellt: Sie folgt auf die Taufe und steht unmittelbar vor dem Teil über Jesu öffentliches Wirken. Mit dieser Anekdote an dieser Stelle wird der Protagonist der Erzählung vorgestellt und charakterisiert. Sie bildet also so etwas wie eine Exposition oder Ouvertüre, in der die wichtigsten Motive des Ganzen aufklingen. Die Versuchungen, denen Jesus hier ausgesetzt wird, haben exemplarischen Charakter; sie kehren später in Varianten wieder. Den Kampf mit dem Teufel hat Jesus sein Leben lang geführt, und erst am Kreuz hat er ihn endgültig besiegt.

Versuchen wir einmal, aus dieser Sicht die einzelnen Versuchungen der Eingangscharakteristik Jesu zu verstehen. Zunächst widersteht Jesus der Versuchung, aus Steinen Brot zu machen und sich so mit einem Wunder selbst zu helfen. Genauso weigert er sich am Ende, vom Kreuz herabzusteigen (Mk 15,29–32parr), und ruft auch keine Engel zu Hilfe (Mt 26,53). Als Petrus ihm das Leiden ausreden will, wird er von Jesus geradezu als „Satan“ apostrophiert, dem es nicht um Gottes Sache gehe, sondern um die der Menschen (Mk 8,31–33parr). Das Ansinnen des Petrus wird damit unübersehbar als satanische Versuchung begriffen.

In der zweiten Versuchung wird Jesus vom Satan nahegelegt, Gott zu einem Wunder zu provozieren und sich damit selbst zu bestätigen. Diese Versuchung kehrt der Sache nach wieder in der Forderung der Pharisäer nach einem „Zeichen vom Himmel“, die in den Texten ausdrücklich als „Versuchung“ bezeichnet wird; Jesus lehnt wieder ab (Mk 8,11–13parr).

Die dritte Versuchung, die Weltherrschaft von Satans Gnaden anzunehmen, kann man mit der Steuerfrage in Verbindung bringen, die von Jesus selbst explizit als „Versuchung“ bezeichnet wird (Mk 12,13–17parr). Jesus weigert sich, den zelotischen Weg der Gewalt zu unterstützen, mit der Begründung: „Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser zusteht!“ Damit wäre die gestellte Frage beantwortet. Aber jetzt kommt das Entscheidende, das, wonach nicht gefragt worden war: „... und Gott, was Gott zusteht“. Diese Antwort entspricht genau der, die Jesus dem Satan gibt mit Hilfe von Dtn 6,13: „Den Herrn deinen Gott sollst du anbeten und ihm allein dienen“ (Mt 4,10).

So kehren also alle wesentlichen Inhalte und Motive der Versuchungsgeschichte im Korpus des Matthäus- und Lukasevangeliums wieder und sind auch bei Markus zu finden. Damit ist die Annahme berechtigt, in ihr eine legendarische Anekdote zu sehen, in der Person und Sendung Jesu in nuce eingefangen und dargestellt werden sollen. Ihre Wahrheit und Authentizität

<sup>35</sup> Vgl. M. REISER, Art. Versuchungen Jesu: LThK<sup>3</sup> 10 (2001) 740f.

entscheidet sich demgemäß nicht an der Historizität des Erzählten, sondern an der Richtigkeit der Charakteristik.<sup>36</sup> Und wer will diese in Frage stellen?

Dieses Verständnis der Versuchungsgeschichte findet man zum ersten Mal bei Origenes. Er nennt unsere Perikope nämlich unter jenen, die nicht αἰσθητῶς „sinnlich“ zu verstehen sind, sondern „metaphorisch“, da sie „mit Hilfe einer fiktiven Geschichte auf hintergründige Sachverhalte hinweisen“ (τροπικῶς διὰ δοκούσης ἱστορίας καὶ οὐ σωματικῶς γεγενημένης μηνύειν τινὰ μυστήρια), also Geschichten, die keinen Literalsinn besitzen.<sup>37</sup> Daß die Versuchungsgeschichte dazu gehört, beweist für Origenes schon der Berg, von dem aus die ganze Welt zu überblicken sein soll; einen solchen Berg gebe es auf der ganzen Welt nicht.<sup>38</sup> Da hat Origenes zweifellos recht, und die alten Ausleger hatten Mühe, eine Erklärung dafür zu finden, die nicht zur Folgerung des Origenes führte. So sagte man etwa, der Teufel sei mit Jesus über diese Reiche hinweggeflogen, um sie ihm zu zeigen; er habe sie ihm in einer Vision oder Halluzination gezeigt; mit Hilfe von Spiegeln oder ganz schlicht, indem er nur mit der Hand in die jeweilige Richtung wies.<sup>39</sup> Aber alle diese Erklärungen haben (neben manchen anderen Schwierigkeiten, die in diesem Zusammenhang diskutiert werden) den großen Nachteil, daß nichts davon im Text steht. Origenes selbst deutet in seinen Lukas-Homilien die Auseinandersetzung Jesu mit dem Teufel als eine geistige Auseinandersetzung, eine Art philosophische Diskussion, und das „Zeigen“ des Teufels demgemäß als ein „Aufzeigen, Demonstrieren“. „Er zeigte ihm alle Reiche der Welt“ heißt nach Origenes: Er zeigte ihm „die Art und Weise, wie er in der Welt herrscht“ (quomodo regnaret in mundo).<sup>40</sup> Die eindrucksvolle Typologie unserer Geschichte, ihre christologische und ekklesiologische Symbolik, die sich für Origenes aus dieser Sicht ergeben, kann hier nicht ausgeführt werden.<sup>41</sup>

Je geringer der im strengen Sinn historische Gehalt eines biblischen Textes ist, desto intensiver ist gewöhnlich sein symbolischer Gehalt. Auf diesen symbolischen Gehalt legten die biblischen Erzähler durchweg größeren Wert als pagane Historiker. Immerhin ist bei Herodot Vergleichbares zu finden, während Thukydides sich mit dem exemplarischen Charakter des von ihm aufgezeichneten Geschehens begnügt. Dieser exemplarische Charakter garantiert ihm, daß sein Werk ein κτῆμα εἰς αἰεῖ, einen „Besitz für alle Zeiten“

<sup>36</sup> Zum Problem der Wahrheit fiktionaler Gattungen aus literaturwissenschaftlicher Sicht vgl. B. STOLT, „Was ist wahr?“ – Eine alte Kontroverse aus textlinguistischer Sicht, in: DIES., Textgestaltung – Textverständnis, Stockholm 1990, 1–35.

<sup>37</sup> Orig. princ. IV 3,1; frgmt. in Mt 66 (GCS XII 42). Vgl. M. STEINER, La Tentation de Jésus dans l'interprétation patristique de Saint Justin à Origène, Paris 1962, 107–192.

<sup>38</sup> Orig. princ. IV 3,1.

<sup>39</sup> Diese Möglichkeiten zählt C. A. LAPIDE auf in seinem Kommentar zur Stelle.

<sup>40</sup> Orig. in Lc. h. 30,2 (Fontes Christiani 4/2, 306).

<sup>41</sup> Dafür verweise ich auf die gründliche Untersuchung von M. STEINER, Tentation (s. Anm. 37).

darstellt. Denn wie Thukydides selbst sagt, aufgrund der gleichbleibenden menschlichen Natur muß Derartiges oder Ähnliches immer wieder geschehen.<sup>42</sup> Nun ist der exemplarische Charakter des erzählten Geschehens den biblischen Historikern nicht weniger wichtig als Thukydides, aber sie können sich nicht damit begnügen, und dies schon deshalb nicht, weil sie in und hinter allem Geschehen das Walten Gottes und seiner Vorsehung erblicken. Um dieses Walten und die eigentliche Bedeutung des Geschehens herauszustellen, greifen sie immer wieder zum Mittel des symbolischen Erzählens. Dabei streichen sie nicht nur das Hintergründig-Symbolische des tatsächlich Geschehenen heraus – etwa im Fall der Wunder Jesu –, sondern fügen von sich aus entsprechende Erläuterungen, Erzählzüge und symbolische Szenen hinzu.

Für derartige Szenen und Erzählzüge mitten in ansonsten eher berichteten Erzählungen möchte ich noch zwei Beispiele geben. Das erste betrifft Mk 15,38, das Zerreißen des Tempelvorhangs beim Tod Jesu. Dazu schreibt Caird: „Wenn Markus vom Zerreißen des Tempelvorhangs erzählt, läßt er wenig Zweifel daran, daß er selbst darin eine metaphorische Beschreibung der Wirkung sieht, die die Kreuzigung zur Folge hatte, ganz analog zu der Behauptung in Eph 2,14, Jesus habe am Kreuz die Trennwand zwischen Juden und Heiden niedergerissen, oder zu dem in Hebr 10,19f. gezeichneten Bild, nach dem der gekreuzigte Jesus einen neuen, lebendigen Weg durch den Tempelvorhang eröffnet hat hinein in jene himmlische Gegenwart, von der das Allerheiligste nur ein schattenhaftes Symbol war.“<sup>43</sup> Daß Cairds Deutung als „metaphorische Beschreibung“ richtig ist, beweist an unserer Stelle schon die Erzähltechnik. Diese erinnert an die moderne Filmtechnik der Einblendung: Das Zerreißen des Tempelvorhangs blendet ein gleichzeitiges Geschehen an einem anderen Ort ein; die Erzählung macht ohne jede linguistische Markierung einen Sprung, und dies nur für einen einzigen Satz!<sup>44</sup> Matthäus hat diesen symbolischen Erzähzug mit einer Reihe weiterer typisch apokalyptischer Elemente erweitert: das Beben der Erde, das Zerreißen der Felsen, das Öffnen der Gräber (Mt 27,51–53). Caird meint, Matthäus wie Lukas hätte die Angabe des Markus im wörtlichen Sinn mißverstanden;<sup>45</sup> für diese Annahme sehe ich keinen Grund.

Im wesentlichen dieselbe Deutung wie Caird vertritt schon Juan Maldonado (1534–1583); er bezieht sich allerdings mit der Mehrzahl der alten Aus-

<sup>42</sup> Thuk. I 22,4.

<sup>43</sup> G. B. CAIRD, *Language* (s. Anm. 2) 185f. Vgl. ebd. 213f.

<sup>44</sup> Vgl. M. REISER, *Der Alexanderroman und das Markusevangelium*, in: H. Cancik (Hg.), *Markus-Philologie* (WUNT 33), Tübingen 1984, 131–163, hier 151f. Dort ist auf die genaue Parallele aus dem Alexanderroman (Ps.-Kallisthenes) der Rezension β III 33 hingewiesen. Ich erkläre mir die Sache so, daß der Verfasser oder Bearbeiter des Alexanderromans Markus kannte und nachahmte.

<sup>45</sup> S. o. Anm. 43.



leger statt auf Eph 2,14 auf 2 Kor 3,12–18.<sup>46</sup> Dort spricht Paulus von der „Hülle“ (κάλυμμα), die bisher den wahren Sinn des alten Bundes verdeckte, aber nun von Christus beseitigt worden sei. Das ist in der Tat eine genaue sachliche Parallele. Dagegen sieht Raymond E. Brown in diesem Symbol vor allem ein Zeichen des göttlichen Zorns, das auf das Ende des Tempels hindeutet.<sup>47</sup> Diese Deutung wird auch von Maldonado erwähnt, aber er will ihr nicht den Vorzug geben.

Mein zweites Beispiel ist das berühmte Händewaschen des Pilatus in Mt 27,24. Es ist kaum denkbar, daß der römische Statthalter öffentlich auf diese jüdische Sitte zurückgegriffen hätte.<sup>48</sup> Aber gleichgültig, ob es sich bei dieser Szene nun um ein historisches Detail oder eine erfundene Anekdote handelt: Ihre eigentliche Funktion ist genau wie das Zerreißen des Tempelvorhangs beim Tod Jesu eine symbolische. Sie macht etwas Hintergründiges sichtbar und anschaulich. Und es kommt sicher nicht von ungefähr, daß diese Szene in der Kunst so häufig dargestellt wurde<sup>49</sup> und die Rede vom „Waschen der Hände in Unschuld“ aufgrund dieser biblischen Szene sprichwörtlich geworden ist. „Pilatus wußte nicht, was er tat. Insofern konnte er seine Hände in Unschuld waschen.“<sup>50</sup> Das meint jedenfalls ein moderner Historiker.

Unsere Überlegungen zur Gattung der symbolischen Erzählung sind in einem weiteren Horizont zu sehen, der die Darstellung der Geschichte grundsätzlich betrifft. Diesen Horizont möchte ich abschließend wenigstens noch andeuten. Die moderne Hermeneutik der historischen Darstellung hat zu einer wichtigen Erkenntnis geführt: res factae und res fictae können niemals säuberlich getrennt und auseinandergehalten werden.<sup>51</sup> Jede Darstellung ist Auswahl, jede Auswahl ist Deutung. „Zu behaupten, daß die Athener Sokrates töteten, heißt eine Tatsache herausgreifen unter all dem anderen, was an diesem Tag des Jahres 399 v. Chr. geschah, und zu behaupten, sie sei eine Tat-

<sup>46</sup> JUAN MALDONADO, *Commentarii in quatuor evangelistas* zu Mt 27,51. Zu Maldonado und den Ausgaben seines Hauptwerks vgl. KLAUS REINHARDT, *Bibelkommentare spanischer Autoren (1500–1700)* II, Madrid 1999, 9–19.

<sup>47</sup> R. E. BROWN, *The Death of the Messiah. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, New York 1994, 1102.1135.

<sup>48</sup> Vgl. Dtn 21,6; Ps 26,6; 73,13. Man versucht die Stelle im historischen Sinn zu „retten“, indem man auf pagane Parallelen hinweist. Aber keine dieser angeblichen Parallelen redet vom Waschen der Hände als Zeichen der Unschuld; es geht dort vielmehr um ein Baden und die Reinigung von tatsächlicher Blutschuld. Das ist auch gegen R. E. BROWN festzuhalten (*The Death of the Messiah* [s. Anm. 47] I 833 f.). So auch U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (Mt 26–28) (EKK I/4), Neukirchen-Vluyn 2002, 276.

<sup>49</sup> Vgl. A. DEMANDT, *Hände in Unschuld. Pontius Pilatus in der Geschichte*, Köln 1999, 227 f.; U. LUZ, Mt (s. Anm. 48) 282–291.

<sup>50</sup> A. DEMANDT, *Hände in Unschuld* (s. Anm. 49) 245.

<sup>51</sup> Zu den Problemen der historischen Hermeneutik, die ich hier nur andeuten kann, vgl. das ausgezeichnete Kapitel „History and Historians“ bei B. LONERGAN, *Method in Theology*, Toronto 1971, 197–234 (dt.: *Methode in der Theologie*, Leipzig 1991, 202–238).

sache von Gewicht; und man könnte darüber diskutieren, ob ‚töteten‘ die Sache nicht zu einfach darstellt, und so weiter.“<sup>52</sup> Im übrigen ist das Geschehene „nur zum Theil in der Sinnenwelt sichtbar, das Uebrige muss hinzu empfunden, geschlossen, errathen werden. Was davon erscheint, ist zerstreut, abgerissen, vereinzelt; was das Stückwerk verbindet, das Einzelne in sein wahres Licht stellt, dem Ganzen Gestalt giebt, bleibt der unmittelbaren Beobachtung entrückt. Sie kann nur die einander begleitenden und auf einander folgenden Umstände wahrnehmen, nicht den innern ursachlichen Zusammenhang selbst, auf dem doch allein auch die innere Wahrheit beruht.“<sup>53</sup> Das hat Wilhelm von Humboldt schon 1821 bemerkt, in einem immer noch lesenswerten Aufsatz über die Aufgabe des Geschichtsschreibers. Im Vergleich mit modernen Darstellungen, selbst wenn es sich um echte Geschichtserzählung handelt, haben sich die biblischen Geschichtsschreiber viel stärker bemüht, den großen Zusammenhang aufzuzeigen und das der unmittelbaren Beobachtung Entrückte doch irgendwie auszudrücken und zur Anschauung zu bringen. Daß sie dabei ihre Sicht der Dinge und ihre theologischen Grundüberzeugungen ins Spiel brachten, kann ihnen niemand verdenken, denn das tut jeder Geschichtsschreiber, und sei es noch so unauffällig. Das ist jedenfalls der Grund, warum die biblischen Geschichtsschreiber in solchem Umfang zu Mitteln der symbolischen Darstellung gegriffen haben. Das Denken der Aufklärung glaubte sein Heil allzusehr in dem zu finden, was man bis heute ganz naiv „reine“ oder gar „nackte Tatsachen“ nennt. Diese „reinen“ und „nackten Tatsachen“ haben sich längst als Phantasiegebilde erwiesen, selbst in der Naturwissenschaft.<sup>54</sup> Aber in dem vergeblichen Verlangen danach hat das Abendland und mit ihm die Bibelwissenschaft das symbolische Denken und Sehen weitgehend verlernt. Es ist höchste Zeit, daß wir es neu lernen.

<sup>52</sup> CH. PELLING, *Literary Texts and the Greek Historian*, London and New York 2000, 7. G. B. CAIRD behandelt ausführlich eine Reihe von Beispielen: *Language* (s. Anm. 2) 206–213.

<sup>53</sup> W. VON HUMBOLDT, *Ueber die Aufgabe des Geschichtsschreibers*, in: DERS., *Werke in fünf Bänden* (hgg. von A. Flitner/K. Giel), Darmstadt 1960, I 585–606, hier 585.

<sup>54</sup> Ich verweise hier nur auf das schöne Kapitel über „Metaphor, reference, and realism“ in: J. SOSKICE, *Metaphor and Religious Language*, Oxford 1985, 118–141.

## „Leben aus Toten“ (Röm 11,15)

Ernst Haag zum 70. Geburtstag

Paulus schreibt in Röm 11,15 über die „verstockten“ Juden, die Jesus und das Evangelium ablehnen: „Denn wenn ihr [vorläufiger] Verlust (ἀποβολή)<sup>1</sup> Versöhnung der Welt [mit sich brachte], was [bedeutet ihre] Hinzunahme (πρόσληψις)<sup>2</sup> wenn nicht *Leben aus Toten* (ζωὴ ἐκ νεκρῶν)?“ Könnte es sein, dass hinter dem Syntagma „Leben aus Toten“ primär Ez 37,1–14 steht? Auf diese Frage bringt mich der Beitrag des Alttestamentlers Rudolf Mosis in der Festschrift für Ernst Haag<sup>3</sup>, dessen Lehrer im Neuen Testament ich in Trier war und mit dem mich schon lange eine herzliche Freundschaft verbindet.

## I. Die Meinung einiger Kommentatoren des Römerbriefs

F. W. Maier (mein Doktorvater in München), Israel in der Heilsgeschichte nach Röm. 9–11<sup>4</sup>. Für M. handelt es sich bei dem Syntagma „Leben aus Toten“ nicht um „das Dogma von der allgemeinen Totenauferstehung, sondern um ein *Bild* für etwas die Versöhnung der Welt weit Überragendes“<sup>5</sup>. Diese „eschatologische Größe“ beziehe sich, so M., am besten auf „die dann [vor der nahen Parusie] *lebenden, bekehrten* Heiden als Empfänger der ζωὴ ...“, jene „unvergängliche Neuschöpfung des mit dem Fluch der Vergänglichkeit behafteten Kosmos ...“<sup>6</sup>.

O. Michel, Der Brief an die Römer<sup>7</sup>. M. meint: „καταλλαγὴ κόσμου [Versöhnung der Welt] und ζωὴ ἐκ νεκρῶν [Leben aus Toten] sind offenbar [in Röm 11,15] festliegende eschatologische Prozesse, die stufenweise aufeinander folgen. Wichtig ist die Feststellung der *Wirkung*: ‚Leben aus den Toten‘ ist nicht nur ein apokalyptisches Geschehen, das sich anderen Prozessen anfügt, sondern vor allem die endgültige Heils-

<sup>1</sup> ἀποβολή ist mit „Verlust“, nicht mit „Verwerfung“ (wie auch ich früher übersetzte) wiederzugeben. Das Lexem hat beide Bedeutungen (s. W. BAUER, WbNT s. v.). Die Wiedergabe mit „Verwerfung“ würde einen Widerspruch zu 11,1 darstellen, wo der Apostel doch mit aller Entschiedenheit betont, daß Gott sein Volk nicht „verstoßen“ hat. Wenn der „Verlust“ infolge der Rettung ganz Israel einmal nicht mehr vorhanden ist, dann verwandelt sich die „Minderzahl“ (ἡττημα) in die „Vollzahl“ (πλήρωμα) der Geretteten (vgl. dazu 11,12).

<sup>2</sup> πρόσληψις heißt wörtlich die „Hinzunahme“; hier: zur Zahl der jetzt schon Geretteten, dem „Rest“ von 11,5 (= die gläubig gewordenen Judenchristen).

<sup>3</sup> R. MOSIS, Ezechiel 37,1–14: Auferweckung des Volkes – Auferweckung von Toten, in: R. BRANDSCHEIDT/TH. MENDE (Hg.), Schöpfungsplan und Heilsgeschichte (FS Ernst Haag) (Trier 2002) 123–173.

<sup>4</sup> F. W. MAIER, Israel in der Heilsgeschichte nach Röm. 9–11 (BZfR XII/11/12) (Münster 1929).

<sup>5</sup> Ebd. 127.

<sup>6</sup> Ebd. 128.

<sup>7</sup> O. MICHEL, Der Brief an die Römer (Göttingen<sup>3</sup> 1978).

gabe. Speziell an eine „geistliche Erweckung Israels“ oder eine messianische Erfüllung der Verheißung an Israel ist nicht zu denken“<sup>8</sup>.

E. Käsemann, An die Römer<sup>9</sup>: „Die Wendung ‚Leben aus den Toten‘ ... darf nicht übertragen verstanden werden, sondern bezeichnet ..., was Pls sonst ἀνάστασις νεκρῶν nennt, verweist also auf die Parusie ...“, wobei K. an eine „Bekehrung Israels“ vor der Parusie denkt, die „für den Apostel auch danach der letzte Akt der Heilsgeschichte“ ist, weshalb die Heidenchristen „sich Rechenschaft über die eschatologische Bedeutung Israels geben“ müssen<sup>10</sup>, was wohl heißen soll: Die Juden haben auch in der Heilsvollendung den Vorrang vor den Heiden!

O. Kuss, Der Römerbrief<sup>11</sup>: „Deutlicher als in V. 12 wird in V. 15 das Heilsziel bezeichnet, es ist ‚Leben aus Toten‘, und keine Frage kann sein, daß damit die ganze Vollendung gemeint wird“<sup>12</sup> ..., „also das mit der Totenerweckung beginnende ewige Leben im kommenden Aion“ (so nach B. Weiß, den K. hier zitiert)<sup>13</sup>. Was Paulus in Röm 11,12.15 entwickelt, ist für den Judenfeind K. eine „phantastische These“<sup>14</sup>. Nach K. „verspricht sich Paulus [in Röm 11,12] von seiner ebenso für ihn sicheren als für einen objektiven Betrachter geradezu bewundernswert phantastischen Zukunftserwartung einer Gesamtbekehrung Israels ... noch reicheren Heilssegens, als er, wie er meint, schon von ‚der Verfehlung‘ ... und ‚der Niederlage‘ ... ausgegangen ist ...“<sup>15</sup>.

H. Schlier, Der Römerbrief<sup>16</sup>. Nach 11,12 ist Israel „das Schicksal und die Hoffnung des ganzen Kosmos. Wenn schon seine Verwerfung Versöhnung der Welt ist, dann ist [gemäß V. 15] seine Wiederannahme eschatologisches Leben, Anbruch der todüberwindenden Herrschaft Gottes ... In V. 15 wird der Sachverhalt deutlicher formuliert als in V. 12“<sup>17</sup>, was richtig beobachtet ist, aber aus Schliers Auslegung geht nicht hervor, auf wen sich „Leben aus Toten“ bezieht: auf die Juden oder auf die Heiden oder auf beide.

E. Peterson, Der Brief an die Römer<sup>18</sup>. Nach P. ist mit dem Syntagma „Leben aus Toten“ „doch wohl gesagt, daß auf die Wiederaufnahme der Juden die allgemeine Totaufauferstehung folgen wird. Wir werden nicht eher von den Toten auferstehen, als bis Israel sich bekehrt hat. Israel hält die Zeit bis zum jüngsten Tag durch seinen Ungehorsam und sein Widersprechen hin. Ich glaube, daß man die realistische Deutung von ζῶν ἐκ νεκρῶν nicht aufgeben darf. Daneben ist freilich zuzugeben, daß die Wendung zugleich auch etwas Bildliches enthält, wie die stilistische Steigerung fordert“<sup>19</sup>; vgl. die Metaphern im folgenden V. 16: Abhub, Teig, Wurzel, Zweige.

<sup>8</sup> Ebd. 346.

<sup>9</sup> E. KÄSEMAN, An die Römer (Tübingen 1973).

<sup>10</sup> Ebd. 294f.

<sup>11</sup> Der Römerbrief (Regensburg 1959–1978, in drei Lieferungen).

<sup>12</sup> Ebd. 800.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> Ebd. 796.

<sup>16</sup> H. SCHLIER, Der Römerbrief (Freiburg/Basel/Wien 1979).

<sup>17</sup> Ebd. 331f.

<sup>18</sup> E. PETERSON, Der Brief an die Römer (Aus dem Nachlaß hg. von B. NICHTWEISS unter Mitarbeit von F. HAHN) (Würzburg 1997).

<sup>19</sup> Ebd. 318f.

K. Haacker, Der Brief des Paulus an die Römer<sup>20</sup>. H. fragt: „Meint Paulus [mit dem Ausdruck „Leben aus Toten“], daß die Wiederaufwertung Israels den Auftakt für die eschatologische Totenaufweckung darstellt? Oder steht der Ausdruck ‚Leben aus den Toten‘ metaphorisch für eine radikale, von Gott allein gewirkte Wendung zum Guten?“<sup>21</sup> Nach H. paßt die Struktur des Satzes in V. 15 schlecht dazu, „an die reale Aufweckung der Toten zu denken, bei der ein besonderer Bezug zur Völkerwelt im Unterschied zu Israel schwer vorstellbar ist. Darum dürfte ‚Leben aus den Toten‘ eher metaphorisch einen – wie auch immer gearteten – radikalen Umbruch vom Bösen zum Guten meinen, der allen Völkern zugute kommt, wenn die Zurücksetzung Israels ein Ende findet“<sup>22</sup>, sein „Verlust“ (ἀποβολή), den es durch seine von Gott verfügte „Verstockung“ Jesus und dem Evangelium gegenüber erlitten hat, durch seine „Hinzunahme“ (πρόσληψις)<sup>23</sup> zur Zahl der schon Geretteten (= der an Christus und das Evangelium glaubenden Judenchristen, in 11,5 „Rest“ genannt) zur „Vollzahl“ wird, dann nämlich, wenn durch den „Retter aus Sion“, den Parusiechristus, „ganz Israel gerettet werden wird“ (11,26).

U. Wilckens, Der Brief an die Römer<sup>24</sup>. Für W. ist „Leben aus Toten“ „die Heilsfolge der iustificatio impii. Wie aber ist dieser Gedanke in 11,15 gemeint?“<sup>25</sup> Nach W. sind es „in V. 15 die Heiden, die, wie infolge der Verwerfung Israels die Versöhnung, so infolge der Wiederannahme Israels das Leben aus den Toten empfangen. An beiden Stellen [VV. 12.15] ist im Nachsatz ein endzeitlich-zukünftiges Geschehen gemeint, das das gegenwärtige Geschehen unendlich übertrifft ... Der Ton liegt aber darauf, daß die Heiden nicht nur jetzt, sondern auch in der endzeitlichen Zukunft, vermittelt durch Israel, an Gottes Heil teilhaben ... Indem Gott sie jetzt auf Kosten Israels angenommen hat, haben sie gleichwohl den Juden nichts voraus. Denn die Wirklichkeit der Heilsteilhabe, die sie empfangen haben, ist und bleibt gebunden an das Gottesverhältnis Israels als seines erwählten Volkes, – wenn auch in höchst paradoxer Weise“<sup>26</sup>.

M. Theobald, Römerbrief. Kapitel 1 – 11<sup>27</sup>. Die Rettung ganz Israels ist „nicht Resultat menschlicher Anstrengung, sprich: christlicher Missionsversuche, sondern nur *eigenes* Werk Gottes ... Deshalb heißt es auch in V. 15, die erhoffte dereinstige ‚Annahme‘ Israels durch Gott sei nichts anderes als ‚Leben aus dem Tod‘. Aber nicht nur Israel wird dann ‚auferweckt‘ werden (vgl. die Vision von der Auferweckung Israels Ez 37,1–14), in eins damit vollzieht sich dann auch der Beginn der vollendeten Herrschaft Gottes über die Welt: der Sieg über seinen letzten Feind, den Tod (vgl. 1 Kor 15,26)“<sup>28</sup>.

<sup>20</sup> K. HAACKER, Der Brief des Paulus an die Römer (Leipzig 1999).

<sup>21</sup> Ebd. 229.

<sup>22</sup> Ebd. 230.

<sup>23</sup> Vgl. dazu Anm. 1 und 2. Auch HAACKER versteht das Lexem ἀποβολή als „Verlust“ (vgl. a. a. O. 228).

<sup>24</sup> U. WILCKENS, Der Brief an die Römer. 2. Teilband: Röm 6–11 (EKK VI/2) (Einsiedeln/Neukirchen-Vluyn 1980).

<sup>25</sup> Ebd. 245.

<sup>26</sup> Ebd.

<sup>27</sup> M. THEOBALD, Römerbrief. Kapitel 1–11 (SKK.NT 6/1) (Stuttgart 1992).

<sup>28</sup> Ebd. 298.



## II. Ez 37,1–14: der Hintergrund des Syntagmas „Leben aus Toten“?

Ich selbst habe in meinem Beitrag Die „Geschichtstheologie“ von Röm 9–11 in der Festschrift für Clemens Thoma<sup>29</sup> zum Syntagma „Leben aus Toten“ die Auslegung vertreten: Dieses Syntagma müsse „auch zusammengesehen werden mit der ‚Versöhnung‘ des Kosmos, d. h. der Heiden. Beiden, Heiden und Juden, bringt ihre Rettung ‚Leben aus den Toten‘, in einem zweifachen Sinn: in einem geistlichen Sinn (Gemeinschaft mit Christus) und im wörtlichen Sinn (Auferweckung von den Toten am Ende der Tage, die für ganz Israel die definitive Rettung bringen wird)“<sup>30</sup>. Der gelehrte Beitrag von Rudolf Mosis in der Ernst Haag-Festschrift (s. dazu meine Anm. 3) bestärkt mich in der Annahme, daß hinter dem Syntagma „Leben aus Toten“ in Röm 11,15 primär die Vision des Propheten Ezechiel (oder eines den Text des Propheten erweiternden Verfassers)<sup>31</sup> steht. „Der Verfasser nimmt das in der Tradition vorgegebene Theologumenon der anfänglichen Schöpfung durch das befehlende Wort Gottes auf und deutet damit die von ihm verkündete Wiederbelebung der verdorrten Gebeine: Diese Wiederbelebung ist für ihn eine neue Schöpfung“<sup>32</sup>. Selbst wenn der Text von Ez 37,4–10 erst „im Zusammenhang der Geschehnisse der Makkabäerzeit entstanden“ sein sollte, wie R. Mosis vorschlägt, stellt dennoch „der Text selbst ... sich so dar, daß er keiner zeitgeschichtlichen Situation zugeordnet werden muß, um verstanden zu werden. Das legt nahe anzunehmen, daß die Neuschöpfung von Toten hier als endgeschichtliches, als ‚eschatologisches‘ Geschehen verstanden sein will“<sup>33</sup>. Nun besteht kein Zweifel, daß der „Bibli-zist“ Paulus, der ja die Bibel nicht mit „traditionskritischer“ Brille las, vielmehr mit dem ihm bekannten „Endtext“ arbeitete, bei der Lektüre der großen Vision von Ez 37,1–14 auch den Satz über die Wiederbelebung der Totengebeine las: „Sie wurden lebendig und standen auf – ein großes gewaltiges Heer“ (V. 10a), mit der sich anschließenden Auskunft JHWHs selber: „Menschensohn, diese Gebeine sind *das ganze Haus Israel*“ (V. 11). Dann konnte der Apostel die eschatologische „Hinzunahme“ der einstweilen „verstockten“, aber dann doch durch die Macht Gottes und durch seinen Gesalbten „geretteten“ Juden, zu dem schon durch den Glauben an Christus geretteten „Rest“ als „Leben aus Toten“ für sie bezeichnen, und zwar in einem hoch bildlichen Sinn, der weit über die Auferweckung der toten Leiber hinausgeht, nämlich ewige Gemeinschaft mit Gott und Christus bedeutet. Und: „Was der Prophet schaut, ist die Wiederherstellung des ganzen Hauses Israel“ (H. F. Fuhs)<sup>34</sup>. Die kommende Rettung *ganz* Israels durch den Parusiechristus, die der Apostel in Röm 11,26 prophetisch ansagt, bedeutet in totalem Sinne „Leben aus Toten“ für „ganz Israel“ in seiner diachronen Erstreckung, angefangen von Abraham, dem Stammvater Israels, bis hin zum letzten Juden<sup>35</sup>. Und wenn in der Ezechielvision ausdrücklich von „Erschlagenen“ die Rede ist

<sup>29</sup> F. MUSSNER, Die „Geschichtstheologie“ von Röm 9–11, in: S. KÄPPELI (Hg.), Lesarten des jüdisch-christlichen Dialoges (FS Clemens Thoma) (Bern u. a. 2002) 181–194.

<sup>30</sup> Ebd. 191.

<sup>31</sup> S. dazu den Beitrag von R. MOSIS (s. Anm. 3).

<sup>32</sup> Ebd. 173.

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> H. F. FUHS, Ezechiel II 25–48 (NEB, AT, Lfg. 22) (Würzburg 1988) 209.

<sup>35</sup> Dazu F. MUSSNER, Israels „Verstockung“ und Rettung nach Röm 9–11, in: DERS., Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche (Freiburg/Basel/Wien 1989) 39–54 (hier die Anm. 49, S. 51).

(vgl. V. 9), so denkt man heute gewiß auch an die Millionen der in den Konzentrationslagern ermordeten Juden. Gerade auch ihnen gilt die Verheißung: „Leben aus Toten“! Für Paulus gehört die „Rettung ganz Israels“, von ihm gedeutet als „Leben aus Toten“, zum Endgeschehen schlechthin. In dieses Endgeschehen im Zusammenhang der Parusie sind selbstverständlich auch die glaubenden Heiden miteinbezogen. Aber in Röm 11,15 geht es um das Endheil der „verstockten“ Juden – das Pronomen αὐτῶν hinter ἡ ἀποβολή ist hinter ἡ πρόσλημις zu ergänzen –; schon hier sagt ihnen der Apostel prophetisch ζῶν ἐκ νεκρῶν, „Leben aus Toten“, an. So könnte die große Vision von der Auferweckung des ganzen Hauses Israel in Ez 37,1–14 durchaus im Hintergrund der Prophetie von Röm 11,15 stehen<sup>36</sup>.

### III. Zwei Fehlinterpretationen

1. Viele Ausleger des Römerbriefs träumen von einer Bekehrung der „verstockten“ Juden nahe vor der Parusie des Herrn; sie werden sich Jesus und dem Evangelium gläubig zuwenden. Mein „Doktorvater“ F. W. Maier sprach sogar von einer „Massenbekehrung“ der Juden vor der Parusie<sup>37</sup>. Dem ist entgegenzuhalten, daß das Neue Testament von einer solchen (Massen-)Bekehrung nichts weiß. Das Syntagma „Leben aus Toten“ könnte zwar zur Not als geistig-geistliche Wiederbelebung von geistlich Toten verstanden werden, aber das Futur σωθήσεται in der prophetischen Ansage des Apostels in 11,26a: „ganz Israel *wird gerettet werden*“ verhindert, an eine (Massen-)Bekehrung der „verstockten“ Juden vor der Parusie zu denken; denn σῶζεσθαι heißt nicht „sich bekehren“, was man nicht oft genug betonen muß. Außerdem ist die prophetische Ansage des Apostels unlöslich verbunden mit jener vom „kommenden Retter aus Sion“, d. h. vom Parusiechristus. Die „Rettung ganz Israels“ erfolgt im Rahmen der Parusie als reines sola gratia-Geschehen. Damit erreicht Gott sein Heilsziel: die Rettung aller, der Juden und der Heiden, weil er sich *aller* erbarmt (vgl. 11,32)<sup>38</sup>.

Nach Jesu Ansage selbst werden ihm die Juden bei seiner Wiederkunft zurufen: „Gepriesen (gesegnet) der im Namen des Herrn Kommende!“ (Mt 23,39b). Im Zusammenhang des Kontexts gesehen: Die Zeit des Nicht-Sehens Jesu durch die Juden (vgl. 23,39a) dauert nicht ewig. Dazu habe ich bemerkt<sup>39</sup>: Diese Zeit „reicht vielmehr nur ‚bis‘ (ἕως ἄν) zu der Stunde, da ‚ihr sprecht‘ (ruft): ‚Gepriesen sei der Kommende im Namen des Herrn‘. Bei allen Angaben mit der konjunkionalen Zeitangabe ‚bis‘ stellt sich notwendig die Frage ein: Wie lange<sup>40</sup>? Im Fall von Mt 23,38f. ist es die Frage: Wie lange wird der Zustand der Verlassenheit und Verödung ‚eures Hauses‘ dauern? Die Antwort gibt der V. 39 mit seinem prospektiven Konjunktiv εἴητε: Der Zustand der

<sup>36</sup> Auch O. MICHEL und M. THEOBALD erwägen diesen Hintergrund.

<sup>37</sup> F. W. MAIER, Israel in der Heilsgeschichte (s. Anm. 4) 122; M. spricht auch wiederholt von „einer Gesamtbekehrung“ Israels (ebd. 123) und bemerkt dazu lapidar: „Der Weg zur Heilsvollendung für die ‚Welt‘, für die ‚Völker‘ führt nur über Israels endgültige Rettung“ (bei M. in Sperrdruck).

<sup>38</sup> Dazu F. MUSSNER, Heil für alle. Der Grundgedanke des Römerbriefs, in: DERS., Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche (Freiburg/Basel/Wien 1991) 29–38.

<sup>39</sup> In: Cath 54(2000) 203.

<sup>40</sup> Vgl. dazu E. G. HOFFMANN / H. V. SIEBENTHAL, Griechische Grammatik zum Neuen Testament (Riehen<sup>2</sup>1990) § 251bb.

Verlassenheit und die Verödung [des Tempels] werden dauern, ‚bis ihr ruft ...‘, d.h. die Konjunktion ἔως, verbunden mit der Partikel ἄν, signifiziert *eine Wende*, nämlich vom Zustand der Heillosigkeit zum Zustand der Heilsgewinnung durch den zustimmenden Begrüßungsruf der nun ‚sehend‘ werdenden Juden gegenüber dem Parusiechristus.“

Von einer Ansage einer (Massen-)Bekehrung der „verstockten“ Juden vor der Parusie findet sich im Neuen Testament keine Spur.

2. D. Zeller schlägt in seinem Kommentar „Der Brief an die Römer“<sup>41</sup> wieder vor, das Futur ἔξει („kommen wird“) in Röm 11,26b „als schon realisierte Prophetie zu nehmen ... Denn der Erlöser ist ja schon aus Zion gekommen (vgl. 9,5.33). Die heilsamen Auswirkungen davon stehen aber für Israel noch aus und werden erst Realität werden, wenn das Volk sich ihm im Glauben zuwendet.“<sup>42</sup> Die kommende Rettung ganz Israels, angesagt in 11,26a mit dem Futur σωθήσεται, und gründend in der Schriftzusage von Jes 59,20: „Kommen *wird* aus Sion der Rettende und hinwegnehmen *wird* er die Gottlosigkeiten von Jakob ...“, erfolgt im Rahmen eines zukünftigen, bisher noch ausstehenden Geschehens; d.h. das Futur σωθήσεται ist das Leitfutur, das auch die folgenden Future ἔξει (kommen wird) und ἀποστρέψει (wegnehmen wird) als echte Future, die erst Kommendes ansagen, erkennen läßt. Deshalb halte ich es für falsch, das Futur ἔξει in 11,26b auf ein schon erfolgtes Ereignis zu beziehen, nämlich auf die erste Ankunft Jesu bei seiner Inkarnation. Ganz Israel wird erst gerettet werden bei seiner zweiten Ankunft, bei seiner Parusie am Ende der Tage<sup>43</sup>. Bis dahin bleibt der Jude als „verstockter“ Jude<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> D. ZELLER, Der Brief an die Römer (Reg. NT) (Regensburg 1984).

<sup>42</sup> Ebd. 199.

<sup>43</sup> Vgl. auch Phil 3,20: „Aber unser Heimatland ist in den Himmeln, von dorthier erwarten wir auch *als Retter* den Herrn Jesus Christus“. „Zu beachten ist, daß die Retterfunktion des Kyrios Jesus Christus ganz auf das Endzeitliche beschränkt ist“ (J. GNILKA, Der Philipperbrief, Freiburg/Basel/Wien <sup>2</sup>1976, 207). Dies gilt auch für Röm 11,26b. Vgl. auch noch 1 Thess 1,10: „... und zu erwarten seinen Sohn aus den Himmeln, den er erweckte aus den Toten, Jesus, der uns aus dem kommenden Zorn(gericht) *rettet*.“

<sup>44</sup> Dazu F. MUSSNER, Warum muß es den Juden post Christum noch geben? Reflexionen im Anschluß an Röm 9–11, in: DERS., Dieses Geschlecht wird nicht vergehen (s. Anm. 38) 51–56; DERS., Das jüdische Nein zu Jesus und zum Evangelium. Gründe und Konsequenzen für den Juden, in: TThZ 110 (2001) 47–66.

HILBERATH Bernd Jochen u. a. (Hg.): *Theologie lehren: Hochschuldidaktik und Reform der Theologie* / Freiburg i. B. Herder, 2002 (*Quaestiones disputatae*; 197)

Angestoßen durch Vertreter/innen des Mittelbaus der Katholisch-Theologischen Fakultäten wird im Zusammenwirken von Katholisch-Theologischem Fakultätentag und Deutscher Bischofskonferenz seit 1999 den sich auf die universitäre Lehre vorbereitenden wissenschaftlichen Nachwuchskräften eine hochschuldidaktische Weiterbildung angeboten, die als „Modell Benediktbeuern“ bekannt geworden ist. Die Beiträge des Buches stellen dieses Experiment vor und reflektieren es. Der Tübinger Dogmatiker Bernd Jochen Hilberath als „Anwalt der Sache der Theologie“ und Johannes Wildt, Professor für Hochschuldidaktik und Geschäftsführender Leiter des Hochschuldidaktischen Zentrums der Universität Dortmund, leiteten den ersten Kurs gemeinsam im Sinne eines „Team Teaching“. Aus ihrer Feder stammen die beiden ersten Beiträge des Buches.

Hilberath kann deutlich machen, dass es bei der hochschuldidaktischen Weiterbildung nicht darum geht, geringe fachliche Kompetenz durch didaktische Geschicklichkeit zu kompensieren. Er betont eine für die Theologie wesensnotwendige „Einbeziehung des Subjekts“ und eine Korrespondenz von wissenschaftlichem und didaktischem Diskurs. Theologie als Wissenschaft in der Kommunikationsgemeinschaft Kirche „nimmt ihren Ausgang von der Bezeugung des Glaubens in der Gemeinschaft der Glaubenden und kommt kritisierend und inspirierend wieder auf diesen Glaubensvollzug zurück.“ (S. 18) Der Zirkel von „Praxis-Theorie-Praxis“ gilt demnach für das Verhältnis von theologischer Forschung und Lehre, von wissenschaftlicher Theologie und theologischer Ausbildung, von Theologie und Fort- bzw. Weiterbildung. Es geht nicht um eine „Anwendung“ vorgängig feststehender theologischer Inhalte, sondern um „das Generieren und Regenerieren theologischer Themen, die dann gewiss mit den wissenschaftlichen Methoden des Fachs kommunikativ zu erarbeiten sind.“ (S. 20) Dabei können nach Hilberath die theologischen Wissenschaften analytisch ausgehend von den Fragen der Zeit die Tradition befragen oder hermeneutisch das Verstehen im Auslegen der Tradition versuchen. Die unterschiedlichen methodischen Ansätze in den Beiträgen des Bandes lassen sich so aus theologischer Sicht begründen. Dieses korrelative Theologieverständnis Hilberaths ist offen für interdisziplinäre Kooperation und für eine Realisierung neuerer hochschuldidaktischer Erkenntnisse und Verfahrensweisen, wie sie im Beitrag von Wildt vorgestellt werden und das „Modell Benediktbeuern“ bestimmt haben.

Wildt schildert in seinem Beitrag „Umriss der Hochschuldidaktik“ (vgl. S. 34.42) auf der Grundlage des „didaktischen Dreiecks“ (Wissen-Lehrende-Lernende). Er erinnert daran, dass jedes Lehren im Rahmen dieses Dreiecks sich in einem „didaktischen Zirkel bewegt, auch wenn es unreflektiert traditionellen Formen folgt. Das Dreieck „Wissen-Lehrende-Lernende“ wird durch Variationsmöglichkeiten, geprägt. Solche Variable sind z. B. die Zielsetzung und die Inhalte. Zu den Variablen gehören auch die Medien (sei es auch nur das gesprochene Wort oder das Buch und die Tafel), die Methoden, soziale Gruppierungen (etwa die frontal gestaltete Plenarveranstaltung) und die Evaluationen (sei es nur in Prüfungen oder subjektiven Bewertungen).

Das Modell der hochschuldidaktischen Weiterbildung in Benediktbeuern baut nach Wildt auf einem Reformkonzept auf, das die traditionellen Handlungsmuster und Veranstaltungsformen neu zu kombinieren und zu erweitern sucht. Hierzu stehe der Hochschularbeit ein umfangreicher „Handwerkskoffer“ räumlicher, kommunikativer, kognitiver, sozialer und medialer Instrumente für die didaktische Gestaltung zur Verfügung. Der Einsatz solcher Werkzeuge (z. B. verschiedener Medien, verschiedener Sozialformen wie Einzel-, Gruppenarbeit oder Plenum usw.) hängt ab von der Fachwissenschaft, von Lehr- und Studienbedingungen, von Sozialisationsvoraussetzungen und gesellschaftlichen Anforderungen. Lehren

orientiert sich in diesem Modell am Lernen. Wildt empfiehlt, „Abstand zu nehmen, von einem Konzept des Lernens als Erwerb von Wissen auf Vorrat“. Statt dessen sollen „Lernstrategien im Studium“ entwickelt werden. Kognitive und motivationale Variable sollen miteinander verknüpft werden. Praxisrelevante Faktoren wie Kompetenzzuschreibung, Autonomie beim Lernen und ein positives Sozialklima in der Lerngruppe begünstigen ein intrinsisch-motiviertes, interessegeleitetes Lernen.

Wildt schildert sodann (S. 42–56) die im WS 1999/2000 durchgeführte Veranstaltung und ihre Themen in chronologischer Abfolge der Lernsituationen. Es handelt sich um zwei Mal fünftägige Kurstage mit dazwischen liegenden eigenen Lehrexperimenten der Teilnehmer/innen, die sich in Regionalgruppen zu wechselseitiger Hospitation und fachkundiger Supervision trafen.

In einem dritten grundlegenden Beitrag berichtet Monika Scheidler über die Evaluierung des gesamten dreistufigen Kurses. Ziel der Auswertung war sowohl „die Zufriedenheit der Teilnehmenden und die Qualität der Lehr-Lern-Prozesse“ (S. 57) zu untersuchen. Dies geschah sowohl durch Befragung der Teilnehmerinnen und Teilnehmer als auch durch Interviews mit den Kursleitern. Nach Scheidler erbrachte die Evaluation eine durchgängig positive Bewertung. Die Bereitschaft der meisten Teilnehmer/innen, ihre hochschuldidaktische Ausbildung über den Kurs hinaus zukünftig in kollegialer Zusammenarbeit fortzusetzen, sind nach Scheidler „Anzeichen für eine kommunikative und didaktische Trendwende in der theologischen Lehre“ (S. 80).

Die Ergebnisse der Evaluation rücken somit nicht nur künftigen Nachwuchswissenschaftler/innen, sondern allen gegenwärtig Theologie Dozierenden ins Bewusstsein, wie wichtig eine hochschuldidaktisch angemessene Planung, Durchführung und Reflexion ihrer Lehrveranstaltungen ist. Im Spannungsfeld künftiger wissenschaftlicher Anforderungen und veränderter kirchlich-pastoraler Erwartungen wird es notwendig sein, dass die Lehrenden sich nicht bloß auf eine sachlich richtige Darstellung von Lehrinhalten beschränken, sondern die Ziele und Inhalte, die Methoden und Medien auf die Lernvoraussetzungen der Studierenden ausrichten und dabei konsequent die verschiedenen Elemente des didaktischen Zirkels berücksichtigen. Aktuelle hochschuldidaktische Fragen und theologiespezifische Probleme der Didaktik hängen eng mit einander zusammen und können einander befruchten.

In diesem Sinn können die Beiträge im zweiten Teil (B), die aus der Praxis verschiedener theologischer Fachdisziplinen berichten, mit Gewinn gelesen werden. Neben grundsätzlichen Bemerkungen zu den Rahmenbedingungen werden darin vielfältige methodische Ansätze beschrieben und reflektiert. Im Teil C werden exemplarische interdisziplinäre Veranstaltungen dokumentiert, die Kooperationen mit Fachvertretern unterschiedlicher Disziplinen wiedergeben und als weiterführend erweisen. So befasst sich Maria Neubrand am Beispiel der Auslegung von Apg 8,30 mit dem Verhältnis von neutestamentlicher Wissenschaft und universitärer Lehre. Bernhard Nitsche reflektiert hochschuldidaktische Perspektiven dogmatischer Theologie. Elmar Kos und Heike Sturm kooperieren in der Bemühung um „Ziele und Wege des Lernens in der Theologischen Ethik“. Der kritischste Beitrag hinsichtlich fachdidaktischer Möglichkeiten kommt aus der philosophischen Ecke. Heinrich Watzka sieht aus philosophieimmanenten und curricularen Gründen eine „Nichtlehrbarkeit der Philosophie“ gegeben, während Manfred Negele didaktische Möglichkeiten der Philosophie im Theologiestudium durch eine Korrelation von Dialog und Dialektik entdeckt. Doris Nauer exemplifiziert den vom II. Vatikanum initiierten Perspektivenwechsel des Faches Pastoraltheologie von einem anwendungsorientierten zu einem biographie- und kontextbezogenen Verständnis. Monika Scheidler stellt das Beispiel eines religionspädagogischen Proseminars vor. Britta Frede-Wenger, Christian Heckmann und Ines Weber machen in ihrem Werkstattbericht „über ein Seminar „Theologie in Bildern“ Verbindungslinien zwischen Dogmatik und Kirchengeschichte anschaulich. Norbert Wolff zeigt Anknüpfungspunkte, Ziele und Inhalte einer gemeinsamen Lehrveranstaltung von Dogmatik und Kirchenrecht



anhand des Themas „konfessionsverschiedene Ehen“. Der Beitrag von Michael Reichardt wendet den Blickwinkel des Psychologen auf die Interpretation der Klagelieder an. Claudia Rakel möchte in einem „Grundkurs Feministische Theologie“ bzw. „Theologische Frauenforschung“ Grundlagen für Fragestellungen legen, welche die ganze Theologie durchlaufen sollen.

Diese mannigfaltigen Versuche bieten gewiss manchen Anlass zu kritischen Rückfragen. Zum herkömmlichen Seminarstil, der zuweilen nur zwischen Referaten und Monologen abwechselt regen sie zu Alternativen an. Wie das von den Teilnehmer/innen der „Hochschuldidaktischen Weiterbildung“ gegründete Netzwerk so darf dieses Buch als „Dokumentation der Fruchtbarkeit eines prozess- und teilnehmerorientierten Lehr- und Lernprozesses“ (S. 8) gelten. Die beschriebenen Erfahrungen machen deutlich, dass soziale Haltungen und kommunikative Qualifikationen für die Qualität der Lehre ausschlaggebend sind, nicht zuletzt, weil sie die Kooperationsbereitschaft und die Arbeitsatmosphäre und somit hochschuldidaktische Kompetenz bestimmen. Das Buch mag bei Religionsdidaktikern und -pädagogen offene Türen einrennen. Vielen angehenden und im Beruf stehenden Theologiedozierenden wird es helfen, nicht nur die didaktische Fachsprache und Kriterien guter Hochschullehre kennen zu lernen, sondern sich letztere für die Planung, Durchführung und Reflexion eigener Lehrveranstaltungen nutzbar zu machen.

Es ist den Weiterbildungsveranstaltungen in Benediktbeuern und dem vorgestellten schriftlichen Werk sehr zu wünschen, dass dadurch der hochschul- und theologiedidaktische Diskurs und die Entwicklung einer didaktischen Kultur in der theologischen Lehre neu angestoßen werden.

Wolfgang Lentzen-Deis, Trier

RUSCHMANN, Susanne, Maria von Magdala im Johannesevangelium. Jüngerin – Zeugin – Lebensbotin (NTA NF 40), Münster 2002, IX u. 269 S., Brosch., ISBN 3-402-04788-8.

Vorliegende Studie zu Maria von Magdala im Joh.ev. ist die durchgesehene Fassung der im SS 2001 von der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg angenommenen Dissertation von S. Ruschmann (Gutachter: L. Oberlinner, G. Häfner). Wie schon der Untertitel erahnen lässt, hat die Untersuchung weniger die historische Gestalt der Maria von Magdala im Blick als ihre Einordnung in den narrativen und theologischen Kontext des Evangeliums. Wie R. einleitend betont, möchte sie bes. Ansätze der jüngsten Zeit, die Magdalenens Bedeutung innerhalb der joh Theologie befragen, fortführen (4). Die Arbeit versteht sich zugleich als Beitrag zur Entwicklungsgeschichte, theologischen Struktur und narrativen Pragmatik von Joh und möchte die joh Deutung des Osterereignisses erhellen helfen (5). Die methodisch-hermeneutischen Vorüberlegungen zum Joh.ev. (Teil A) geben zunächst einen forschungsgeschichtlichen Überblick über die verschiedenen diachronen und synchronen Ansätze sowie die diese integrierenden Modelle (6–17). Die größte Sympathie findet dabei das von J. Zumstein und A. Dettwiler geprägte und zuletzt von K. Scholtissek propagierte relecture-Konzept. Auch wenn es hinsichtlich der Definition und Terminologie problematisch sei (ungenügende Abgrenzung von der *réécriture*), so stelle es doch „ein hermeneutisches Modell bereit, mit dem sich die enge Verquickung von zentralem Inhalt und literarischer Struktur des Evangeliums erfassen“ lasse (23). Die sich anschließende „Standortbestimmung“ legt die für die weitere Vorgehensweise grundlegenden diachronen und synchronen Prämissen näher dar (24–37). Diese zweifache Perspektive bestimmt auch den Aufbau der Studie. Auf diachroner Ebene werden in Teil B u. a. die Porträt-Elemente Marias Joh 19,25 und 20,1–18 traditionskritisch unter historisch-kritisch untersucht (56–102). Der synchrone Teil C nimmt die genuin joh Konturen Marias in narrativer wie theo-

logischer Hinsicht in den Blick (103–237). Die in Teil D unternommene Synthese schließlich versucht zu eruieren, wie die joh Fortschreibung die Traditionen zu Maria theologisch reinterpretiert und pragmatisch funktionalisiert hat (238–254). Die Traditionsanalyse fördert drei mit Maria verbundene Überlieferungsstücke zutage: Maria als Zeugin des Sterbens und Todes Jesu (19,25), als Entdeckerin des Leeren Grabes und erste Auferstehungszeugin (20,1f.) sowie als Empfängerin der Prophanie und erste Verkündigerin der Osterbotschaft (20,11–18). Dass allerdings die Erscheinungserzählung 20,11–18 in Absetzung von der Thomas- und Emmaustradition „als einzige eine Christophanie vor einer Einzelperson“ (97) schildere, darf hinterfragt werden. In diesem wie in jenem Fall handelt es sich um redaktionelle Schöpfung. In der Frage der Historizität, insbes. des Verhältnisses von Joh 20 zu 1 Kor 15,5–8, äußert sich R. zu Recht zurückhaltend. Das Fehlen der Frauen in der paulinischen Zeugenliste trage für die Bewertung des Erscheinung vor Maria nichts aus, da es sich vermutlich um zwei parallele Zeugnistraditionen handle. Dass die Magdalenen-Überlieferung nicht unterdrückt wurde, spricht jedoch für eine historische Reminiszenz (101f.). Ihr theologischer Aussagegehalt ist dennoch ungleich ergiebiger. Auf der narrativen Ebene stellt die Ostererzählung von Maria ein Bindeglied zwischen der Zeit vor und der Zeit nach Jesu Auferstehung dar (108ff.). In Synopse mit der Berufungsszene 1,35–51 und der ersten Abschiedsrede 13,31–14,31 profiliert R. die Magdalenen-Erzählung als zentrales Element im theologischen Prozess des Evangeliums. Die Figur Marias steht genau an der Schnittstelle „zwischen vor- und nachösterlichem JüngerInnen-dasein“ (164) und vermag so diesen Glaubensprozess zu repräsentieren und zu vermitteln. An die Stelle der vorösterlichen Form der Jüngerschaft, die auf ein *μὲν* in der irdischen Gemeinschaft mit Jesus beharrt, tritt ein Loslassen des Auferstandenen, „in der Einsicht in die Notwendigkeit des Bruches um der Vollendung seiner Sendung willen, und in der Erkenntnis, dass diese Vollendung eine neue und nicht mehr endende Einheit von Jesus und JüngerInnen bei Gott ermöglicht“ (208). Die daraus resultierende Funktionsbestimmung Mariens im Makrokontext ergibt ihre sowohl narrativ wie theologisch exponierte Stellung als erste Auferstehungszeugin und Vermittlerin zwischen den Zeiten (221–237). Die im Teil D explizierte Zusammenschau von diachroner und synchroner Perspektive beleuchtet abschließend die Gestalt Marias als Gegenstand traditionsgebundener und nachösterlicher Fortschreibung (238–249) bzw. joh Erinnerungsfigur (250–254). Vor dem nachösterlichen Problemhintergrund, das Verhältnis von Gemeindegegenwart und Jesusereignis positiv zu bestimmen und zu klären, erwächst der Gestalt Marias von Magdala ein Paradigmencharakter als „Scharnierfigur“ (248), welche der joh Gemeinde die Heilsvorgangheit in die eigene Glaubensgegenwart zu übertragen und verlebendigen hilft.

Trotz etlicher unnötiger Wiederholungen stellt die Studie in ihrer sauberen methodischen Anlage und inhaltlich-theologischen Ergiebigkeit eine beachtliche Leistung dar. Nicht nur als Einführung in die Theologie des Joh darf sie uneingeschränkt empfohlen werden.

Rainer Schwindt, Trier

## NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR

---

An dieser Stelle werden alle an die Redaktion eingesandten Bücher verzeichnet. Damit ist von Seiten der TThZ keine Rezensionsverpflichtung übernommen. Soweit der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift gestatten, werden Besprechungen veranlasst. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

BACK, Frances: *Verwandlung durch Offenbarung bei Paulus. Eine religionsgeschichtlich-exegetische Untersuchung zu 2 Kor 2,14–4,6.* Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 153. Tübingen: Mohr Siebeck 2002, 250 Seiten, kart., € 39,00, ISBN 3-16-147855-X.

ERVENS, Thomas: *Keine Theologie ohne Kirche. Eine kritische Auseinandersetzung mit Erik Peterson und Heinrich Schlier.* Innsbrucker theologische Studien Bd. 62. Innsbruck: Tyrolia-Verlag 2002, 341 Seiten, kart., ISBN 3-7022-2483-1.

GLOBOKAR, Roman: *Verantwortung für alles was lebt.* Von Albert Schweitzer und Hans Jonas zu einer theologischen Ethik des Lebens. Tesi Gregoriana Serie Teologia 92. Rom: Gregoriana University Press 2002, 602 Seiten, kart., € 32,00, ISBN 88-7652-945-4.

GROOTHUIS, Rainer Maria: *Im Dienste einer überstaatlichen Macht. Die deutschen Dominikaner unter der NS-Diktatur.* Münster: Regensberg Druck- und Verlagshaus 2002, 620 Seiten, geb., € 38,00, ISBN 3-7923-0754-5.

HÄFNER, Gerd / SCHMIDT, Hansjörg (Hg.): *Wie heute vom Tod Jesu sprechen? Neutestamentliche, systematisch-theologische und liturgiewissenschaftliche Perspektiven.* Tagungsberichte der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg. Freiburg: Druckerei Rebholz 2002, 191 Seiten, € 9,90, ISBN 3-928698-20-6.

HECKEL, Ulrich: *Der Segen im Neuen Testament. Begriff, Formeln, Gesten. Mit einem praktisch-theologischen Ausblick.* Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 150. Tübingen: Mohr Siebeck 2002, 431 Seiten, kart., € 49,00, ISBN 3-16-147880-0.

KLAUSNITZER, Wolfgang: *Grundkurs Katholische Theologie, Geschichte – Disziplinen – Biografien.* Innsbruck – Wien: Tyrolia Verlag 2002, 208 Seiten, brosch., € 14,90, ISBN 3-7022-2467-X.

KNOBLOCH, Stefan: *Worte ins Leben 2. Predigten zu den Evangelien des Lesejahres B, Bd. 4.* Münster: Lit Verlag 2002, 272 Seiten, € 15,90, ISBN 3-8258-6027-2.

LAUKKANEN, Pauli: *Rough Road to Dynamism, Bible translating in northern Namibia, 1954–1987; Kwanyama, Kwangali and Ndonga.* Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 52, Helsinki: Luther-Agricola-Society 2002, 296 Seiten, kart., ISBN 951-9047-61-1.

MARTINI, Carlo Maria: *Zeit, die Netze auszuwerfen.* München: Verlag Neue Stadt 2002, geb., 80 Seiten, € 9,90, ISBN 3-87996-564-1.

MENSEN, Bernhard SVD (Hg.): *Dialog. Akademie Völker und Kulturen, Bd. 25.* Nettetal: Steyler Verlag 2002, 106 Seiten, ISBN 3-8050-0482-6.

MÜNK, Hans J. (Hg.): *Organtransplantation. Der Stand der ethischen Diskussion im interdisziplinären Kontext, Theologische Berichte XXV.* Freiburg Schweiz: Paulusverlag 2002, 247 Seiten, kart., ISBN 3-7228-0563-5.

# Bibliographie Klaus Gamber

Klaus Gamber



Bibliographie  
seiner  
Veröffentlichungen

Paulinus

**KLAUS GAMBER**  
**Bibliographie seiner**  
**Veröffentlichungen**

Bearbeitet von Christa  
Schaffer unter Mitarbeit von  
Helga König und Cordula  
Schütz-Fischer

Schriften der Universitäts-  
bibliothek Eichstätt,  
hrsg. von Hermann Holzbauer  
Band 53

192 Seiten, gebunden  
17 x 24 cm  
EUR 18,40 / sFr 33,50  
ISBN 3-7902-0211-8  
ISSN 0724-6579

*Die hier vorliegende Bibliographie legt ein erstes Zeugnis ab von den weitgespannten Interessen und der fruchtbaren Lebensleistung des 1919 in Ludwigshafen geborenen Liturgiewissenschaftlers Klaus Gamber, der bis zu seinem Tod 1989 das Liturgische Institut Regensburg geleitet hat.*

**Paulinus Verlag GmbH**  
– Buch & Media –

Maximineracht 11c, 54295 Trier, Postfach 30 40, 54220 Trier  
Telefon (06 51) 46 08 - 1 21, Telefax (06 51) 46 08 - 2 20

# Aktuelle Neuerscheinung !



## **Schöpfungsplan und Heilsgeschichte**

Festschrift für Ernst Haag  
zum 70. Geburtstag

Herausgegeben von  
Renate Brandscheidt und  
Theresia Mende

412 Seiten, gebunden  
14,5 x 21,5 cm  
29,70 EUR / sFr 53,-  
ISBN 3-7902-1299-7

Schöpfungsplan und Heilsgeschichte – diese Themenstellung spricht an, was dem emeritierten Trierer Ordinarius für Exegese des Alten Testaments in seinem breit gestreuten exegetischen Schaffen stets besonders am Herzen lag: die Wesensbestimmung der Schöpfungsgeschichte, die Gott als Schöpfer und Erlöser gesetzt hat und die in der von ihm mitgestalteten und mitgetragenen Heilsgeschichte ihre Vollendung erreicht. Die in diesem Band gesammelten und der genannten Thematik verpflichteten Beiträge stehen ebenso stellvertretend für den großen Kreis der Schüler, Freunde und Kollegen wie für die weitgespannten wissenschaftlichen Interessen Ernst Haags und sein Bemühen um die Verbindung von wissenschaftlicher Theologie und kirchlicher Praxis.

**Paulinus Verlag GmbH**

– Buch & Media –

Maximineracht 11c, 54295 Trier, Postfach 30 40, 54220 Trier  
Telefon (06 51) 46 08 - 1 21, Telefax (06 51) 46 08 - 2 20



# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit  
dem Katholisch-Theologischen Fachbereich der Universität Mainz

112. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus Verlag, Trier

Ekkart Sauser

Die Verehrung des Kreuzes in der Ostkirche

Leonhard Hell

Fülle des Priestertums

Ralf Miggelbrink

Opfer

Ernst Chr. Sutter

Gesamtchristliche Anerkennung für den  
Dienst des Bischofs von Rom

Hubert Socha SAC

Das weltweite Apostolatsnetz der Gründung  
Vinzenz Pallottis (II. Teil)

Karsten Kreutzer

Rahner, Metz und die fundamentaltheo-  
logischen Folgen

Besprechungen

Neue theologische Literatur

2 2003

## INHALT

### AUFSÄTZE

Ekkart Sauser: Die Verehrung des heiligen, lebenspendenden Kreuzes in der Ostkirche.....	85
Leonhard Hell: „Fülle des Priestertums“. Probleme und Chancen der Wesensbestimmung des Bischofsamtes durch das Zweite Vatikanische Konzil (LG 21,2).....	90
Ralf Miggelbrink: Opfer. Systematische Theologie und die christliche Rezeption eines religionsgeschichtlichen Schlüsselbegriffes .....	102
Ernst Chr. Suttner: Auf der Suche nach gesamtchristlicher Anerkennung für den Dienst des Bischofs von Rom als erstem unter den Bischöfen.....	118
Hubert Socha SAC: Das weltweite Apostolatsnetz der Gründung Vinzenz Pallottis (2. Teil) .....	134

### KLEINER BEITRAG

Karsten Kreutzer: Rahner, Metz und die fundamentaltheologischen Folgen .....	151
--	-----

BESPRECHUNGEN .....	156
---------------------	-----

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR .....	167
-----------------------------------	-----

#### **Anschriften der Mitarbeiter:**

Prof. Dr. Ekkart Sauser, Windstraße 17-19, 54290 Trier  
Prof. Dr. Leonhard Hell, Universität Mainz, Forum Universitatis 6, 55099 Mainz  
Prof. Dr. Ralf Miggelbrink, Universität Essen, FB 1 - Systematische Theologie, 45117 Essen  
Prof. Dr. Ernst Chr. Suttner, Universität Wien, Schottenring 21, A-1010 Wien  
Prof. Dr. Hubert Socha SAC, Pallottistraße 3, Postfach 14 06, 56174 Vallendar/Rhein  
Dr. Karsten Kreutzer, Universität Dresden, Institut für Katholische Theologie, 01062 Dresden

**Anschrift der Schriftleitung:** Prof. Dr. Manfred Scheuer, Universitätsring 19, 54296 Trier

**Verlag, Vertrieb und Anzeigen:** Paulinus Verlag GmbH, Buch & Media, Postfach 30 40, D-54220 Trier; Maximineracht 11c, D-54295 Trier; Telefon (06 51) 46 08-121, Telefax (06 51) 46 08-220

**Satz:** SatzWeise, Föhren

**Druck:** repa druck gmbh, Saarbrücken

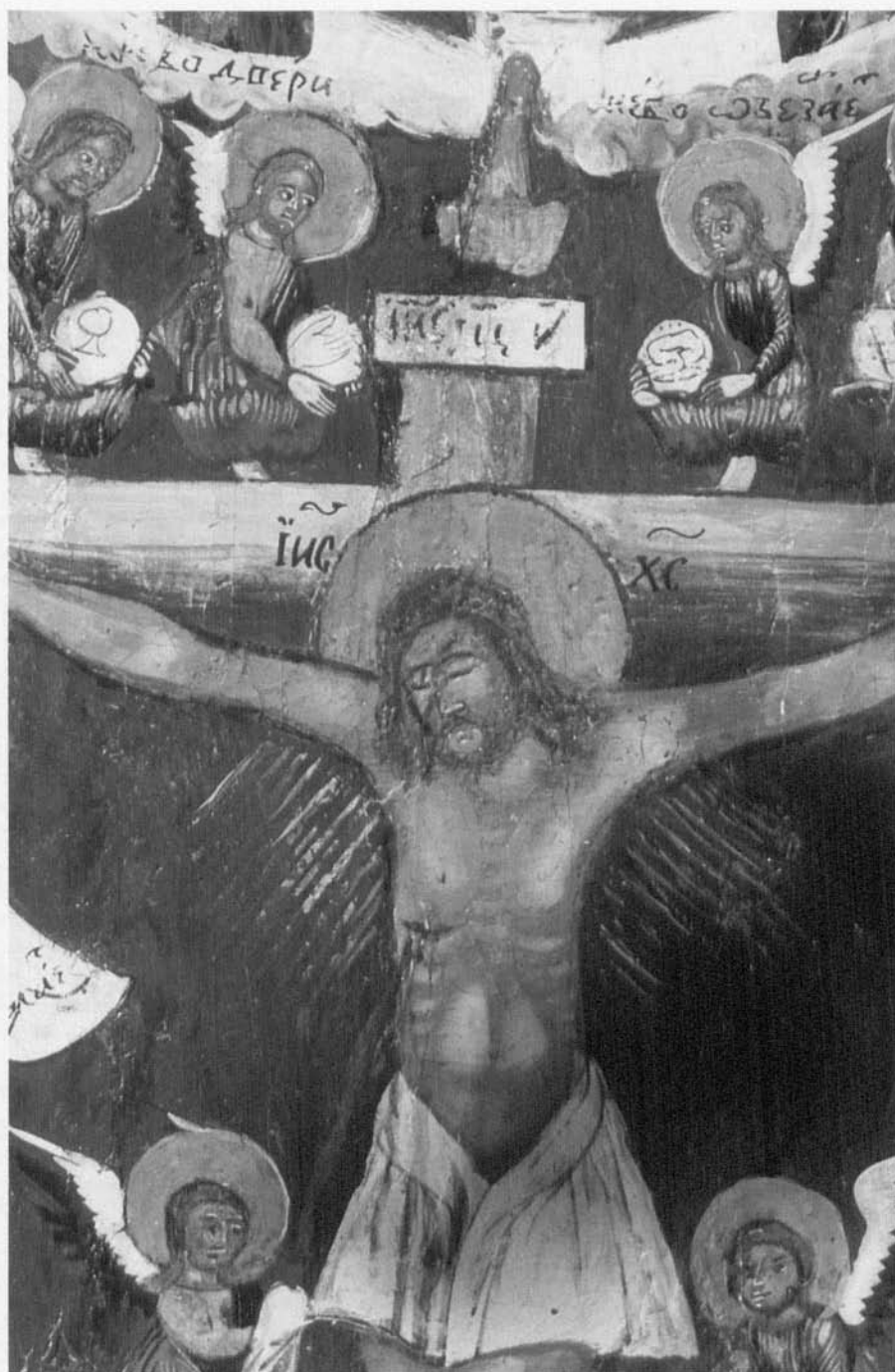
**Beilagenhinweis:** Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Paulinus Verlages Trier bei.

**Erscheinungshinweise und Preise:** Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement 33,50 EUR, Einzelheft 9,50 EUR. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 15,50 EUR. Preise einschließlich Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

#### **Urheberrechtliche Hinweise:**

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Datenverarbeitungsanlagen verwendbare Sprache übertragen oder in elektronischer Form gespeichert oder in das Internet eingestellt werden.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.



Die Ikone zum dritten Fastensonntag von der Verehrung des heiligen Kreuzes.



## Die Verehrung des heiligen, lebenspendenden Kreuzes in der Ostkirche

An zwei Festen im Kirchenjahr gedenkt die Ostkirche in ganz besonderer Weise der Verehrung des heiligen, Leben spendenden Kreuzes: Da ist am 14. September die Feier der „Allgemeinen Erhöhung des kostbaren und lebenspendenden Kreuzes“. Neophytos Edelby sagt dazu im Hinblick und Vergleich mit dem Karfreitag, dem „Großen Freitag“, in seinem Liturgikon: „Es stellt ein Gegenstück zum Großen Freitag dar, an den es ja unmittelbar erinnert. Aber während das Fest des Großen Freitags mehr das geschichtliche Ereignis der Erlösung durch Christus in seinem Leiden und seinem Tod hervorhebt, stellt das heutige Fest uns in besonders ausgeprägter Weise den glorreichen Aspekt dieser Ereignisse dar, wobei es von dem Hinrichtungsmittel ausgeht, auf dem der Herr gestorben ist.“<sup>1</sup> – Zu dieser Kreuzesfeier am 14. September ist im Laufe der Jahrhunderte auch ein eigener Ikonentypus entstanden, von dem es sehr viele Varianten gibt. Jüngst tauchte aus der Welt der russischen Ikonen eine entsprechende Ikone in der Galerie von Maria Rutz in Düsseldorf auf. Sie entstammt dem 18. Jahrhundert und zeigt in der Mitte auf einem Ambo den Patriarchen von Jerusalem, wie er, unterstützt von zwei Diakonen, das Kreuz zur Verehrung hochhebt. Der Kaiser mit männlichem Gefolge, die Kaiserin mit weiblichem Gefolge nehmen an diesem liturgischen Akt teil.<sup>2</sup>

Der zweite Verehrungstag des heiligen Kreuzes in der Ostkirche ist der dritte Fastensonntag, der „Sonntag der Verehrung des Heiligen lebenspendenden Kreuzes“, der auch genannt wird: „Der vierte Sonntag vor Ostern.“<sup>3</sup> – Dieser dritte Fastensonntag ist geprägt durch den besonderen Kult, der dem Kreuz entgegengebracht wird. Neophytos Edelby bemerkt in der Einleitung zu diesem Sonntag, dass diese Feier in Konstantinopel ihren Ursprung hat und „erst ziemlich spät auf alle Kirchen des byzantinischen *Ritus*“ ausgedehnt worden ist.<sup>4</sup>

Edelby konkretisiert dann unmittelbar folgend seine historischen Anmerkungen zu diesem Kreuzesfest und bemerkt: „Sie (diese Feier) hatte wohl den Zweck, der Übertragung einer Reliquie des wahren Kreuzes (Fußstütze des Kreuzes des Hemd) von Apamea (in Syrien) nach Konstantinopel zu gedenken. Diese Übertragung soll zur Zeit des Kaisers Justin I. (518–527) oder Justin II. (565–578) stattgefunden haben. Nichtsdestoweniger stammt das erste sichere Zeugnis, das eine Beziehung zum Fest hat, von Kaiser Konstantinos VII.“

Porphyrogennetos (913–945) und das erste Typikon, das es erwähnt, geht nicht über das 11. Jahrhundert zurück.<sup>5</sup> Wilhelm Nyssen nun hat in seinem wertvollen Buch „Unsagbares Pascha des Herrn – Aus dem ostkirchlichen Stundengebet der Fasten- und

<sup>1</sup> N. EDELBY, Liturgikon – „Messbuch“ der Byzantinischen Kirche, Recklinghausen 1967, 606.

<sup>2</sup> M. RUTZ, Ikonen – Herbst 2000, Düsseldorf 2000, 33.

<sup>3</sup> N. EDELBY, Liturgikon, 98–103.

<sup>4</sup> N. EDELBY, Liturgikon, 98.

<sup>5</sup> N. EDELBY, Liturgikon, 98.



Osterzeit“ wertvolles Textmaterial zu diesem Kreuzessonntag der Fastenzeit gesammelt. – Der Grundtenor, der hier<sup>6</sup> stets durchdringt, ist der vom Sieg des Herrn auf dem Kreuzesholz. Dieser Sieg war für Christus bereits im Tode österliche Herrlichkeit und für die ganze Schöpfung Erlösung. – Daher die einleitende Bemerkung von Wilhelm Nyssen: „Im Anschauen des heiligen Kreuzes und in seiner Verehrung schaut die Kirche nicht allein den Tod des Menschensohnes, sondern auch seinen Sieg über den Tod, sodass man dadurch das Kreuz als lebenspendend erkennt.“<sup>7</sup>

Dieser Sicht folgt das Zitat folgender Stelle aus der Liturgie dieses Tages: „Um Adams Fluch zu vernichten, nimmst du an unser Fleisch, ohne Befleckung. Du wirst gekreuzigt und stirbst, übergütiger Jesus. Darum verehren wir gläubig dein Kreuz und die Lanze, den Schwamm, das Rohr, die Nägel, und bitten, deine Auferstehung zu schauen. Die Schlange verschloss einst Eden durch den Baum. Der Kreuzesbaum aber öffnete es allen, die durch Fasten, durch Tränen, sich reinigen wollen. Wohlan denn, schauen wir ihn, wie er da liegt. Wir wollen in Furcht uns niederwerfen vor ihm, Gläubige, rufend: Öffne denen, o Kreuz, die dich lieben, die Tore der Himmel“.<sup>8</sup> Diese Lebenspendende Sicht des Kreuzes wird auch in diesem bei Nyssen zitierten Text aus dem östlichen Stundengebet sichtbar, wo die Worte stehen: „Siehe, es nahet das Holz, das in Wahrheit hochgeheiligt ist. Die ihr herbeigeeilt seid zu ihm, in Wonnen umschlingt es, ruft gläubig zu ihm: Unsere Hilfe bist du, hochheiliges Kreuz, nachdem wir an deiner Frucht Anteil erlangt, haben wir das frühere Paradies der Unsterblichkeit gefunden und uns das sichere und große Erbarmen erworben. – Christus, unser Gott, freiwillig hast du die Kreuzigung auf dich genommen, dass insgesamt aufstünde der Menschen Geschlecht. Mit des Kreuzes Schreibrohr, von rotem Nass die Finger blutend, hast Du unserer Freilassung Brief in deiner Menschenliebe die königliche Unterschrift gegeben. Wende den Blick nicht von uns in schwerer Gefahr, weil wir wiederum uns von dir getrennt haben, sondern hab Mitleid, einzig Langmütiger, mit deinem Volk in seiner Not. Stehe auf und bekriege, die uns bekriegen, Allgewaltiger. – Da dich die ganze Schöpfung nackt am Kreuze hängen sah, dich, den Bildner, den Schöpfer aller Dinge, da hat sie sich vor Schrecken verwandelt, sank in Traurigkeit. Die Sonne verhüllte Licht, in Wallung geriet die Erde, Felsblöcke barsten, und des Tempels Pracht zerbrach. Tote erhoben sich aus ihren Gräften, und der Engel Mächte erschranken und sprachen: O Wunder. Der Richter wird gerichtet, leidet, weil er will, weil er die Welt erretten uns umgestalten will.“<sup>9</sup>

Im Kanon des Theodoros Studites nun wird Kreuz und Auferstehung besonders ineinander verbunden, sodass der Jubel zustande kommt in den Aussagen: „Ein Tag der Freude ist erschienen. Durch Christi Auferstehung ist der Tod besiegt, und aufgegangen des Lebens Sonn. Adam ist erstanden, tanzt vor Freude. Drum lasst uns jubeln, Siegeslieder singen. – Ein Tag der Anbetung des heiligen Kreuzes, wohlan, kommt alle zu ihm. Uns zu erleuchten mit der Auferstehung Christi Strahlen, wird es jetzt vor uns hingelegt. Wir wollen es ehren, aus ganzer Seele wollen wir frohlocken. – Erscheine großes Kreuz des Herrn. Zeige mir jetzt deiner Schönheit heilige Zier. Mach mich wür-

<sup>6</sup> W. NYSSSEN, *Unsaßbares Pascha des Herrn* – Aus dem ostkirchlichen Stundengebet der Fasten- und Osterzeit, Köln 1987, 26–30.

<sup>7</sup> W. NYSSSEN, a. a. O., 26.

<sup>8</sup> W. NYSSSEN, a. a. O., 26.

<sup>9</sup> W. NYSSSEN, a. a. O., 26–27.

dig vor deiner Größe hinzusinken. Denn ich besinge dich wie einen Lebenden, umschlinge Dich.<sup>10</sup> – Das Kreuz wird gleichsam zu einem personalen Triumphzeichen, zur Person des auferstandenen Christus, und der glaubende Mensch „umschlingt“ diesen Kreuzesbaum, dieses Sinnbild des Paschachristus. Zu diesem „Umschlingen“ des Kreuzes gesellt sich noch gleichsam das „Springen“ und „Singen“ aller Bäume in den Wäldern, wenn es in der Liturgie des dritten Fastensonntages heißt: „Springen, singen sollen alle Bäume in den Wäldern, da sie schauen das Kreuzesholz, das auch ein Baum ist, das heute wir umschlingen. Seine Krone hat Christus hoch erhoben, wie der heilige David prophezeit. Hingestreckt durch den Baum, hab ich in dir des Lebens Baum entdeckt, mein Kreuz, das Christum trug, mein Hort, der unzerstörbare, starke Macht ist wider die Dämonen. Dich fleh ich heute an, rufe laut zu dir, mach heilig mich durch deine Herrlichkeit. – Kirche Gottes, jauchze, juble, die du heute das dreimal selige Holz verehrst des hochheiligen Kreuzes Christi, dem der Engel Heere dienen, das sie mit Scheu umstehen.“<sup>11</sup> – Das Kreuz wird mit Herrlichkeit verbunden und diese Kreuzesherrlichkeit soll auch den betrachtenden Glaubenden erfüllen. – Diese Herrlichkeit sehen auch die Engel, die mit Scheu das Kreuz umstehen. – In der Kraft dieser Herrlichkeit vom Kreuze herab kann der Gläubige mitten in der Fastenzeit gleichsam auf Ostern siegesgewiss zuschreiten und auch hier ist es bedeutsam, welchen Text aus dem Stundengebet Nyssen uns vor Augen stellt: „Kommt her und schöpft nie versiegenden Ströme, die durch des Kreuzes Gnade euch quellen, o schauet, vor euch sehend das heilige Holz, der Gnaden Born, der durch das Blut und das Wasser des Gebieters aller vermehrt wird, der sich an ihm freiwillig erhöhen ließ und die Sterblichen wieder erhöhte. Der Kirche Grundfeste, der Könige Kraft, der Ruhm der Mönche bist du, ihr Heil, allehrwürdig Kreuz. Wenn wir also dich verehren, werden heute unsere Herzen und Seelen durch die Gottesgnade dessen erleuchtet, der an dich sich heften ließ und die Kraft des Feindes vernichtete und löste den Fluch.“<sup>12</sup>

Auch die Gottesmutter wird an diesem dritten Fastensonntag mit in die Verehrung des Kreuzes ihres Sohnes genommen. In einem Text des Stundengebetes wird zunächst ihr Leid angesichts des Gekreuzigten mit den Worten umschrieben: „Weh mir, mein Kind! Warum tatest du mir dies? Du, blühend in Schönheit mehr als alle Sterblichen, ich sehe dich tot, entsteht, gestaltlos, ohne Zier. Weh mir, mein Licht! Ich vermag es nicht, dich Toten länger anzusehen. Im Innersten bin ich verwundet. Ein furchtbar Schwert durchdringt mein Herz.“<sup>13</sup> Nach dieser Leidesbezeugung jedoch siegt wiederum die positive Sicht des Kreuzes und des Gekreuzigten und Mariens Trauer endet in dem Bekenntnis: „Ich preise deine Leiden und verehere dein Erbarmen. Geduldiger Herr, die sei Ehre“.<sup>14</sup>

### Die Ikone zum dritten Fastensonntag von der Verehrung des heiligen Kreuzes

Im Laufe der Zeit entstand in der Welt der Ikonen auch eine eigene Ikone zum dritten Fastensonntag und seinen liturgischen Texten.

<sup>10</sup> W. NYSSSEN, a. a. O., 27.

<sup>11</sup> W. NYSSSEN, a. a. O., 28–29.

<sup>12</sup> W. NYSSSEN, a. a. O., 29.

<sup>13</sup> W. NYSSSEN, a. a. O., 30.

<sup>14</sup> W. NYSSSEN, a. a. O., 30.

An der Vigil von Pfingsten 2001 begegnete ich in Innsbruck einer solchen Ikone, die hier nun zum ersten Mal vorgestellt werden soll. Es handelt sich um eine Ikone aus dem Anfang des 19. Jahrhunderts. Als Entstehungsgegend kann wohl der Balkan angegeben werden. In der wissenschaftlichen Literatur zu den Ikonen taucht ganz selten die Beschreibung dieses Typs auf. In den neuesten Veröffentlichungen zu den Ikonen hat Ivan Bentshev in seinem wertvollen Buch „Engeliken – Machtvolle Bilder himmlischer Boten“ aus dem Jahre 1999 ein Beispiel eines solchen Ikonentyps dem Leser vor Augen geführt.<sup>15</sup>

Der hier vorgestellte Typ wie der von Bentshev gezeigte stimmen weitgehend in ihrer Ikonographie überein, nur erscheint „unsere“ Kreuzesikone etwas einfacher in ihrer ganzen Ausführung.

Zunächst fällt auf, dass das Kreuz als Lebensbaum gekennzeichnet ist. Dies wird auf eine sehr originelle Art und Weise zur Darstellung gebracht: Sowohl aus dem Querbalken wie aus dem Längsbalken kommen Zweige, die grünlich-rötlich leuchten. In der Verlängerung der Zweige aus dem Querbalken werden zwei Arme mit Händen sichtbar. Der rechte Arm, vom Kreuz aus betrachtet, hält eine Krone. Der linke Arm führt ein gebogenes Schwert. – Die Krone gilt vier männlichen Gestalten, die die Evangelisten sind und wohl die Kirche symbolisieren. Es soll also die Bekrönung der Kirche dem Betrachter vorgeführt werden, die Bekrönung der Kirche wohl in ihrer vollendeten Gestalt am Ende der Zeiten, bei der Wiederkunft Jesu Christi. – Das Schwert in der linken Hand gilt sicher den symbolischen Gestalten vom Tod auf einem weißen Pferd, vom Teufel im geöffneten Rachen des Hades wie vom Hades, der sein zähnebesetztes Maul aufreißt, um die Seele, die sich in der Hand des Teufels befindet, zu verschlingen. Zu Füßen des Kreuzes findet sich der Totenschädel Adams und seine gekreuzten Knochen. Auf ihn fließt aus der geöffneten Seitenwunde des Gekreuzigten das Erlöserblut. Der erste Adam wird so durch den Zweiten Adam am Kreuze erlöst. Vom untersten Teil des Kreuzeszstammes geht eine Kette aus, die den Rachen des Hades und damit Tod und Teufel auch im Gefolge fesselt. Diese vom Kreuze ausgehende Fesselung ist auch ein sinnbildliches Zeichen der Erlösermacht Christi vom Kreuzesholze aus. Ganz im Hintergrunde des Golgothafelsens sieht man Tote, die aus dem Grabe erstehen. – Ein weiteres Bildelement, das die Ikone stark prägt, sind die zahlreichen Engel, die auf ihr erscheinen. – So umgeben Engel Gottvater, indem sie den Himmel gleichsam ausziehen. Zugleich verehren sie Gott in den Himmeln. Eine Besonderheit von Engeldarstellungen sind die auf den Blüten aus dem Querbalken sitzenden Engel. Sie zeigen auf Scheiben Passionszeichen Christi.

Ein weiterer Engel fängt das Blut Christi aus dessen Seitenwunde in einem Kelch auf. – Die zahlreichen Schrifttafeln beschreiben das ganze Geschehen auf der Ikone und geben im Detail wieder, was ich eben versuchte im Einzelnen zu beschreiben und zu erklären. – Was die Engel insgesamt auf diesem Ikonentyp angeht, kann das 1. Sticheron des dritten Fastensonntags, des Sonntags der Kreuzesverehrung, auch im Hinblick auf das Engelbuch von Iran Bentshev zitiert werden: „Nun huldigen die Heere der Engel dem herrlichen Kreuz. In Ehrfurcht umgeben sie es und rufen alle Gläubige zur Verehrung zusammen.“<sup>16</sup>

Die Darstellung des Kreuzes, aus dem frische Zweige sprießen, die das Kreuz auch

<sup>15</sup> I. BENTCHEV, Engeliken, 146–147.

als Blumenkreuz oder Zweigkreuz erscheinen lassen, lässt abschließend denken an eine Gepflogenheit in der ostkirchlichen Liturgie des dritten Fastensonntags: Vor dem Schlusssegen und der Entlassung findet die Kreuzprozession statt – ein Kreuz wird auf ein großes Tablett gelegt, das mit Blumen bedeckt ist. Inmitten der Blumen brennen drei Kerzen. Nach der dreimaligen Umschreitung der Kirche durch die Prozession findet in der Kirche die Verehrung des Kreuzes durch Klerus und Volk statt. Bei dieser Verehrung erhalten Priester und Gläubige eine Blume von diesem Tablett. – Von daher wird diesem Sonntag auch der Name gegeben: „Sonntag der Blumen“.<sup>17</sup>

Und nochmals: Der dritte Fastensonntag mit seiner Kreuzesverehrung und seinen Kreuzesikonen ist Vorbote von Ostern, wie es auch in der Liturgie dieses Tages heißt: „Unser Herr Jesus Christus hat, um das Zeichen seines Sieges über den Tod darzustellen und am Tage der Auferstehung in seiner Herrlichkeit zu erscheinen, sein Zepter voraus gesandt, das königliche Ehrenzeichen, das lebendig machende Kreuz, das uns Freude und Erfrischung gewährt in Fülle und uns vorbereitet, ihn aufzunehmen und zu verherrlichen. Und weil das Kreuz der Baum des Lebens ist, jener Baum aber inmitten des Gartens Edens gepflanzt ward, so haben die göttlichen Väter passend das Holz des Kreuzes in die Mitte der 40 Tage gepflanzt, uns zugleich an die Begierlichkeit Adams erinnernd, und die Aufhebung der Schuld durch diesen Baum darstellend: denn wenn wir von diesem kosten, werden wir nicht sterben, sondern überreich belebt werden.“<sup>18</sup>

<sup>17</sup> I. BENTCHEV, a. a. O., 147.

<sup>18</sup> N. EDELBY, Liturgikon, 103.

<sup>19</sup> J. TYCIAK, Das Herrenmysterium im Byzantinischen Kirchenjahr (Sophia 1), Freiburg i. Br. 1961, 33.

## „Fülle des Priestertums“.

Probleme und Chancen der Wesensbestimmung des Bischofsamts durch das  
Zweite Vatikanische Konzil (LG 21,2)

Walter Kardinal Kasper zum 70. Geburtstag gewidmet

Eine gängige Einschätzung des Verlaufs und der Bedeutung des Zweiten Vaticanum lautet, holzschnittartig, etwa wie folgt: Ein von Aufbruchstimmung erfasster Weltepiskopat sah sich bei seiner Ankunft in Rom mit von zentralistisch gesinnten Hoftheologen verfassten Schemata neuscholastischer Prägung konfrontiert; diese verwarf er daraufhin in Bausch und Bogen und ersetzte sie durch biblisch-heilsgeschichtlich orientierte, in ihrer Aussageabsicht nicht-dogmatische, zumeist als ‚pastoral‘ bezeichnete Texte.

Zumindest was die im Folgenden primär zu untersuchende Passage angeht, nämlich den zweiten Absatz des Artikels 21 der Dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium*, trifft die genannte populäre Einschätzung in keinem einzigen ihrer Elemente zu. Die Fragestellungen nach dem Wesen des Bischofsamtes, der Sakramentalität der Bischofsweihe sowie des grundlegenden Verhältnisses von Bischofs- und Priesteramt, die in LG 21 thematisch werden,<sup>1</sup> wurden als notwendige Ergänzung der ‚Rumpfeklesiologie‘ des Ersten Vatikanischen Konzils bereits während der sogenannten *Antepreparatoria* eingefordert: In dieser vorkonziliaren Phase der Befragung von Bischöfen, Ordensoberen, vatikanischen Dikasterien und theologischen Fakultäten wurde von verschiedener Seite eine Klärung dieser Themenbereiche angemahnt; hierbei führten einige französische und belgische Bischöfe, die sich in den fünfziger Jahren bereits selbst zu diesen Fragen geäußert hatten, das Wort.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vgl. zur Entstehung und Interpretation dieses Textes die grundlegenden Darstellungen von G. PHILIPS, *L'Église et son mystère au II<sup>e</sup> concile du Vatican*, 2 Bde., Paris 1967, U. BETTI, *La dottrina sull'episcopato del Concilio Vaticano II. Il capitolo III della costituzione dogmatica Lumen gentium*, erw. Neuausg. Rom 1984 (Erstausg. 1968), H. MÜLLER, *Zum Verhältnis zwischen Episkopat und Presbyterat im Zweiten Vatikanischen Konzil*, Wien 1971, und A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella „Lumen gentium“*, Bologna 1975, v.a.: 126f. 368–373. 451–453. 522–526; vgl. des Weiteren die in Anm. 5 genannten Artikel des ‚Autors‘ von LG 21,2, Joseph LÉCUYER. Demgegenüber nichts Neues bieten die Festschriftbeiträge von Ph. KAISER, *Bischöfe und Presbyter nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: *Ortskirche – Weltkirche* (FS J. Kard. DÖPFNER), hg. v. H. FLECKENSTEIN u. a., Würzburg 1973, 371–383, und K. M. BECKER, *Das Sacerdotium Episcoporum nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: *Episcopale Munus* (FS J. GJENSEN), hg. v. Ph. DELHAYE u. L. ELDERS, Assen 1982, 63–82.

<sup>2</sup> Vgl. etwa ADCOV I/III, 110. 118. 220. 248 u. ö. Heraus ragen unter den Beteiligten die Bischöfe André-M. CHARUE (Namur) und Émile-M. GUERRY (Cambrai); beide waren bereits



In der päpstlich eingesetzten Vorbereitungskommission wurden diese Wünsche uneingeschränkt in ihrer Berechtigung anerkannt; zudem war es ein diesen Bischöfen und den von ihnen geäußerten Ideen nahestehender Theologe, der französische Dogmen- und Liturgiehistoriker JOSEPH LÉCUYER,<sup>3</sup> der mit der Abfassung entsprechender Textentwürfe beauftragt wurde; diese Aufgabe hatte er im übrigen dann auch während des Konzils selbst hinsichtlich weiterer, durch die konziliaren Debatten angestoßener Abänderungen inne;<sup>4</sup> außerdem muss er als einer der wichtigsten Kommentatoren des entsprechenden Konzilsbeschlusses gelten.<sup>5</sup>

Hinter all dem stand die grundlegende Absicht, aufbauend einerseits auf dem *ressourcement* der patristischen, hier namentlich liturgischen Tradition, andererseits auf lehramtlichen Ansätzen LEOS XIII. und v. a. PIUS' XII.,<sup>6</sup> die sich festigende Lehre von der Sakramentalität der Bischofsweihe und des bi-

zuvor mit einschlägigen Beiträgen hervorgetreten: GUERRY mit der monographischen Darstellung „L'Évêque“ (Paris 1954), CHARUE u. a. mit dem Aufsatz „L'Évêque dans l'église“, in: La Documentation Catholique 54 (1957), 630–636; vgl. zu CHARUE (Bischof von Namur 1941–1974, Mitglied und (seit 1963) Vizepräsident der Theologischen Kommission des 2. Vatikanischen Konzils): Cl. SOETENS (Hg.), Vatican II et la Belgique, Ottignies 1996, Reg. s. v.; DERS., Les „vota“ des évêques belges en vue du concile, in: DERS./M. LAMBERIGTS (Hg.), À la veille du concile Vatican II, Löwen 1992, 38–52; W. S. PLAVSIC, Mgr Charue, évêque de Namur, Louvain-la-Neuve 1996; J. GROOTAERS, Actes et acteurs à Vatican II, Löwen 1998, 367 f. (siehe hier, 339–381, wesentliche Bemerkungen zum theologischen Hintergrund und konziliaren Verhalten der belgischen u. niederländischen Bischöfe); nach dieser Forschungsliteratur erschien das interessante Konzilstagebuch von Charue: Carnets conciliaires de l'évêque de Namur A.-M. Charue, Louvain-la-Neuve 2000. Zu GUERRY (Erzbischof-Koadjutor in Cambrai 1940–1952; Erzbischof ebd. 1952–1966, Mitglied der Konzilskommission für die Bischöfe und die Leitung der Diözesen) vgl. s. v., in: DHGE 22 (1988), 731 ff. (Y.-M. HILAIRE) sowie: Le deuxième concile du Vatican (1959–1965). Actes du colloque organisé par l'École française de Rome ..., Rom 1989, passim.

<sup>3</sup> Zu ihm (1912–1983; seit 1939 Spiritaner) siehe LThK<sup>3</sup> 6 (1997), 735 (B.-M. PETERS); als Zusammenfassung seiner vorkonziliaren Lehre über das Bischofsamt kann sein Artikel „Épiscopat“, in: DSp 4 (1960), 879–907, gelten; für die nachkonziliare Zeit erfüllt eine vergleichbare Funktion der Beitrag „Ministères“, in: DSp 10 (1980), 1255–1267.

<sup>4</sup> Vgl. die entsprechenden Abschnitte der Schemata von G. PHILIPS und P. PARENTE bei BETTI, La dottrina sull'episcopato (s. Anm. 1), 447 f. bzw. 457 f.: Beide nehmen LÉCUYERS ursprünglichen Text unverändert auf. So diagnostiziert auch J. A. KOMONCHAK, Der Kampf für das Konzil während der Vorbereitung (1960–1962), in: G. ALBERIGO (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965), Bd. 1, Mainz-Löwen 1997, 189–401, hier: 332 zu Recht: „Lécuyers Text hatte ... keine dramatische Entstehungsgeschichte, und es gab in diesem Punkt auch keine Meinungsverschiedenheiten [zwischen Theologischer Kommission und Sekretariat für die Einheit der Christen; L. H.]“.

<sup>5</sup> Vgl. namentlich seine beiden Beiträge „Die Bischofsweihe als Sakrament“ und „Das dreifache Amt des Bischofs“, in: G. BARAÚNA (Hg.), De Ecclesia, Freiburg u. a. 1966, Bd. 2, 24–43 bzw. 166–188.

<sup>6</sup> Vgl. v. a. dessen Apostolische Konstitution „Sacramentum Ordinis“ vom 28. 1. 1948, in: AAS 40 (1948), 5–7. Für LEO XIII. vgl. etwa dessen Enzyklika „Satis cognitum“ vom 29. 6. 1896, in: ASS 28 (1895/96), 708–739, v. a. 723 f.

schöflichen Amtes insgesamt im unmittelbaren Kontext der wesentlichen Bestimmungen dieses Amtes (Nachfolge der Apostel, Kollegialität, Aufgaben in Lehre, Heiligung und Leitung u. a.) sowie im weiteren Kontext eines ekklesio-logischen Schemas behandelt und konziliar abgesegnet zu sehen.

Im Folgenden soll nun der entsprechende Textabschnitt von LG 21 zunächst in seiner Entstehung sowie in seiner endgültigen Gestalt kurz vorgestellt werden (1.), um dann seine zentralen Aussagen im Blick auf die Geschichte des in ihm verhandelten Problems einerseits (2.) und auf seine ökumenische Rezeption andererseits (3.) auszuloten. Von dort aus wird dann versucht, LG 21,2 für die ökumenische Diskussion um die Grundlegung einer Theologie des Amtes in der Kirche fruchtbar zu machen (4.).

### 1. Zur Entstehung und endgültigen Gestalt von LG 21,2

Wie so mancher Abschnitt der späteren Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* hat auch der hier interessierende Passus, grob betrachtet, etwa vier Phasen der Entstehung durchlaufen: Ein vorkonziliarer Kommissionsentwurf wurde nach ersten synodalen Beratungen leicht überarbeitet; im Zuge der Umgruppierung des Gesamtschemas *De Ecclesia* und erneuter Debatten um dessen wichtigste Inhalte wurde eine sogenannte verbesserte Fassung hergestellt, die – im wesentlichen unverändert – in die definitive Textgestalt überging.<sup>7</sup> Da die einschneidenden Veränderungen im Text zwischen den zwei ersten und den beiden letzten Phasen seiner Entstehung liegen, sollen nur die hier auftretenden grundlegenden Unterschiede kurz benannt werden.

Die frühere Textgestalt<sup>8</sup> ist wesentlich bestimmt von einer primär am presbyteralen Amtsbegriff orientierten Vorstellung: Vom priesterlichen Amt her, wie es auch den sogenannten einfachen Priestern zukommt, möchte sie aufsteigen zu einem Gipfelpunkt dieses Amtes, zu einer Art superlativen Vollkommenheit und Vollständigkeit dieses Priestertums. Hierbei stützt sie sich vorzugsweise auf Formeln der liturgischen Tradition: So gelangt sie zu Begriffen wie *sacerdotium prae excellenti gradu, summum sacerdotium, sacri ministe-*

<sup>7</sup> Alle genannten Versionen finden sich in: Constitutionis Dogmaticae *Lumen Gentium* Synopsis Historica, hg. v. G. ALBERIGO u. F. MAGISTRETTI, Bologna 1975, 90–102. Im Falle des hier zu untersuchenden Textabschnittes wäre es m. E. jedoch vorzuziehen, die ersten beiden Spalten dieser Synopse als identische Phase der Textentstehung zusammenzunehmen, während die letzte Spalte in letzten Entwurf und definitiven Text zu differenzieren wäre.

<sup>8</sup> Sie wird hier so benannt nach der Bezeichnung als *Textus prior* gegenüber dem *Textus emendatus*, der durch die Textvorlage für die *Congregatio Generalis LXXX* (15.9.1964) entstand; dieser Letztere ist weitgehend mit der verabschiedeten Fassung von LG identisch; ASCOV III/I, 211–233 bietet beide Fassungen für das dritte Kapitel der Kirchenkonstitution in synoptischem Vergleich. Im Folgenden wird hiernach zitiert.

*rii summa* u.ä.<sup>9</sup> Leitende Absicht dieser Textform ist es dabei, zu zeigen, dass die Bischofsweihe (oder, wie zunächst gesagt wird: der Episkopat) zum Weiesakrament im strengen Sinn gehört, dass somit die Bischofsweihe selbst ein Sakrament darstellt sowie dass die Überordnung des Bischofsamtes über das Amt der Presbyter nicht nur jurisdiktionell, sondern auch sakramental begründet ist. Auch dieser textlichen Vorform von LG 21 ist bereits die Zusammengehörigkeit von Heiligungs-, Lehr- und Leitungsamt ein Anliegen; so formuliert sie im unmittelbaren Kontext, dass die Vollmacht, zuverlässig zu lehren und zu leiten, in enger Verbindung (*arcto vinculo*) mit der in der sakramentalen Weihe übermittelten Vollmacht (*potestas sanctificandi*) des bischöflichen Amtes stehe.

Dieselben drei grundlegenden Elemente, nämlich: Sakramentalität der Bischofsweihe, sakramentale Begründung der Vorordnung des Bischofsamtes vor alle übrigen ordinationsgebundenen Ämter und Einheit deren wesentlicher Funktionen (*munera*), sind nun auch in der vorletzten und in der definitiven Fassung unseres Textes enthalten; sie nehmen ebenfalls nur einige Zeilen in Anspruch und greifen dabei mehrere Passagen der vorausgehenden Textform wörtlich auf; so erscheint es als kaum vorstellbar, dass die Aussage der einen entscheidend von derjenigen der anderen abweichen könnte. Und doch ist gerade dies der Fall.

Zwar illustriert auch hier dasselbe liturgische Material die theologische Bestimmung, allerdings reicht dies bei weitem nicht mehr hin, um die Argumentationslinie als ganze zu tragen, wie es – wenigstens scheinbar – im Fall der textlichen Vorform noch gegeben war. Der entscheidende Wendepunkt hierbei liegt bekanntlich in der Verwendung des Wortes *plenitudo*.<sup>10</sup> Die Fülle des Weiesakraments, die der Spendung bzw. dem Empfang der Bischofskon-

<sup>9</sup> Die hinter diesen Formeln stehenden liturgischen Traditionen, wie sie namentlich in den verschiedenen vorkonziliaren Fassungen des *Pontificale Romanum* ihren Niederschlag gefunden haben, dahinter jedoch zurückreichen, sind im Wesentlichen in den offiziellen Anmerkungen zu LG 21 ausgewiesen. Sie werden zwar dort in der ursprünglichen Textform zitiert, im Text selbst hingegen erscheint zuweilen die bereits in der Tradition gängige Abweichung vom Original, so v. a. *sacri ministerii summa* statt *sacri mysterii summa*.

<sup>10</sup> „Potius autem quam *supremus gradus* sacramenti Ordinis, Episcopatus dicendus est eius *plenitudo* seu totalitas, omnes partes includens“: So die von LÉCUYER formulierte und vom Wiener Kardinal Franz KÖNIG verantwortete *relatio* für die 80. Generalkongregation vom 15. 9. 1964, in: ASCOV III/I, 239; vgl. ebd. III/II, 203. Die Herkunft dieser doch entscheidenden Textveränderung scheint bislang noch nicht völlig geklärt zu sein. K. RAHNER, der in seinem Kommentar zum 3. Kapitel von LG zu Recht sagt: „Der Text vermeidet absichtlich die vielfach übliche Ausdrucksweise, die Bischofsweihe sei die ‚höchste Stufe‘ der Priesterweihe.“ (LThK.E 1, 218), verweist weder darauf, dass dies keineswegs von Beginn der Textentstehung so war, noch nennt er Initiatoren dieser wichtigen Variation. Auch die Notizen von Yves CONGAR enthalten hierzu leider nichts: er erwähnt in seinem Konzilstagebuch nur einmal die *relatio* Königs (vgl. DERS., *Mon Journal du Concile*, hg. v. É. MAHIEU, Paris 2002, Bd. 2, 149), geht aber nicht auf sie ein.

sekraktion zugesprochen wird, lässt eine tiefgreifende Umorientierung in der Verhältnisbestimmung des bischöflichen Amtes zu allen übrigen ordinationsgebundenen Ämtern in der Kirche erkennen. Die Bischofsweihe ist nicht mehr der letzte Schritt auf einer mehrteiligen Skala, der *apex pontificalis*, wie das Konzil inkonsequenterweise später doch wieder formuliert (LG 28)<sup>11</sup>; vielmehr handelt es sich bei der Bischofsweihe – dies lässt eben dieser neu eingefügte Terminus der ‚Fülle‘ erkennen – um die Ordination zum kirchlichen Amt schlechthin, insofern ‚Fülle‘ kein quantitativer, sondern ein qualitativer Begriff ist. Um die Aussage nochmals zu wenden: In der Bischofsweihe wird vollzogen, was sakramentale Übertragung eines Amtes in der Kirche überhaupt heißen kann. Dass dies hier gemeint ist, wird an einer weiteren entscheidenden Weichenstellung im Fortgang des Textes sichtbar: Es wird nun nicht mehr lediglich eine enge Verknüpfung von Lehr- und Leitungsamt mit dem sakramental mitgeteilten Heiligungsamt ausgesagt, sondern die *munera docendi et regendi* werden durch die Bischofsweihe zusammen mit dem *munus sanctificandi* übertragen. Die wesentlichen amtlichen Aufgaben in der Kirche: Spendung der Sakramente, Verkündigung des Wortes und Leitung des Gottesvolkes, gehören somit zusammen und werden in einem sakramentalen Vollzug, eben der Bischofsweihe, mitgeteilt.<sup>12</sup> Eine ausdrückliche Erwähnung der Überordnung des Bischofsamtes über das Presbyteramt sowie der Unmöglichkeit, vom Bischof wieder zum Presbyter zu werden, kann damit unterbleiben, obwohl die hinter diesen Aussagen stehenden Vorstellungen damit natürlich nicht bestritten sind.<sup>13</sup> Neu kommt im verbesserten Text als einführende Bemerkung hinzu, dass es sich hierbei explizit um einen Akt kirchlicher Lehrfestsetzung handelt, wobei allerdings auf dessen Kennzeichnung als feierlicher und somit definitiver Entscheid bewusst verzichtet wird.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> LG 28 nimmt hier eine in der Tradition oft benutzte Formel INNOENZ' I. auf; vgl. DH 215.

<sup>12</sup> Nicht eingegangen werden soll an dieser Stelle auf das problematische Verhältnis von sakramentaler Übertragung der *munera* und Erlaubnis zu ihrer Ausübung sowie auf die diesbezüglichen päpstlichen Eingriffe in die Textentstehung. Vgl. zu diesem Thema, das ja – nicht zuletzt wegen seiner unmittelbaren kirchenrechtlichen Einschlägigkeit – zahlreiche Debatten und Untersuchungen während wie nach dem Konzil hervorgerufen hat, neuerdings die außerordentlich informative Studie von G. ROUTHIER, *Sacramentalité de l'épiscopat et communion hiérarchique. Les rapports du sacrement et du droit*, in: H. LEGRAND, Chr. THEOBALD (Hgg.), *Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis* [FS Mgr. GUY HERBULOT], Paris 2001, 49–74. Hier wird vor allem Wert darauf gelegt, dass das Konzil die mit der sakramentalen Grundlegung des Amtes in der Kirche eröffneten ekklesiologischen Chancen zwar angedeutet, sie jedoch bei weitem nicht ausgeschöpft habe. Der Aufsatz, der sich mit dem hier verhandelten speziellen Problem nicht näher befasst, berührt sich jedoch mit der ekklesiologischen Intention, die am Ende dieser Ausführungen zum Tragen kommen soll.

<sup>13</sup> So ausdrücklich die Anm. 10 zitierte *relatio*; vgl. ASCOV III/I, 241.

<sup>14</sup> „Dicitur simpliciter ‚Docet Sancta Synodus ...‘. Ad Congregationem Generalem per-

## 2. Ein Blick in die Geschichte des Problems

Es ist hier weder möglich noch ist es im Rahmen der hier vorgegebenen Fragestellung unumgänglich, die Entstehung und Bedeutung des kirchlichen Amtes überhaupt und die des Bischofsamtes im besonderen *quasi ab ecclesia condita* Revue passieren zu lassen. Bedeutsam scheint mir hingegen der Blick auf eine Entwicklung mittelalterlicher Theologie und ihre allmähliche Umkehrung im neuzeitlichen Katholizismus zu sein. Zunächst also zur mittelalterlichen Entwicklung.<sup>15</sup> Sie vollzog sich in einem dreifachen Kontext: Prägend waren hier zum einen die Entfaltung einer Systematik der Sakramentenlehre, zum zweiten eine bis zur Exklusivität reichende Verknüpfung von Priesteramt und eucharistischer Opferhandlung sowie zum dritten die sich entwickelnde Lehre von der Hierarchie der Weiheämter – letzteres nicht nur in der Theologie, sondern v. a. auch in der im Entstehen begriffenen Kanonistik<sup>16</sup>. Die, wenn auch zögernde, Einordnung des Amtes und seiner Übertragung in die Reihe der Sakramente, das Kriterium des Eucharistiebezugs, die durch Zahlensymbolik inspirierte Reihung sowohl der Sakramente wie der Weihestufen im geistlichen Amt sowie immer wieder herangezogene *dicta probantia* kirchenväterlicher Autorität<sup>17</sup> führten die meisten Theologen und Kanonisten des Hochmittelalters und in ihrer Folge die Häupter der wesentlichen theologischen Schulen zu dem Schluss, dass es sich beim Bischofsamt und der zu ihm erhebenden Konsekration nicht um eine sakramentale Weihe (*ordo, ordinatio*), sondern lediglich um die Mitteilung einer kirchlichen Würde (*dignitas*) handele, da die höchstmögliche Bedeutung des sakramentalen Priestertums, nämlich seine *potestas in corpus Christi verum* (sein konsekrierendes Vermögen hinsichtlich der eucharistischen Gaben) bereits im Falle des Presbyteramtes ausgeschöpft sei, während die Rangerhöhung zum Bischof lediglich ein Mehr an *potestas in corpus Christi mysticum* (Leitungsvollmacht in der Kirche) mit sich bringe. So wird – um nur ein in dieser Sicht konsequentes Beispiel zu nennen – im für den Fortgang der katholischen Sakramentenlehre so wichtigen Armenierdekret des Konzils von Florenz, das im wesentlichen Formulierungen des THOMAS VON AQUIN übernahm,<sup>18</sup> im Falle des an

tinet addere, si placet: ‚solemniter‘.“ (ASCOV III/I, 239). Nach Ausweis des endgültigen Textes hat die Generalkongregation auf diese Erweiterung ebenfalls verzichtet.

<sup>15</sup> Als informativen Überblick vgl. MÜLLER, Zum Verhältnis zwischen Episkopat und Presbyterat (s. Anm. 1), 38–53.

<sup>16</sup> Vgl. hierzu etwa L. ÖRSY, Bishops, Presbyters, and Priesthood in Gratian's ‚Decretum‘, in: Gr 44 (1963), 788–826.

<sup>17</sup> Vgl. namentlich die immer wieder zitierten Passagen aus dem Werk des HIERONYMUS, v. a. dessen *epistula* 146 (*ad Evangelium*); diese Texte werden erschlossen und kommentiert bei Y. BODIN, Saint Jérôme et l'Église, Paris 1966, 186–204; R. HENNINGS, Hieronymus zum Bischofsamt, in: ZKG 108 (1997), 1–11.

<sup>18</sup> Hingewiesen kann hier nur werden auf die in der Forschung diskutierte Frage, ob es bei Thomas selbst schon eine Entwicklung gibt, die die rein kirchenrechtliche Betrachtung der



sechster Stelle genannten *sacramentum ordinis* zwar die Presbyter-, Diakons- und Subdiakonsweihe genannt und in ihren für wesentlich erachteten Elementen beschrieben; die Bischofsweihe findet hier hingegen keine Erwähnung. (DH 1326)

Interessanterweise deutet sich mit dem Konzil von Trient eine Wendung an, und dies, obwohl doch gerade dieses Konzil in antireformatorischer Ausrichtung die exklusive Verknüpfung von Priestertum und eucharistischem Opfer nochmals festgeschrieben zu haben scheint (DH 1764. 1771).<sup>19</sup> Es ergänzt jedoch diese Ausführungen im *Ordo*-Dekret durch die Hinweise, dass der *Ordo* einerseits zu den Sakramenten der Kirche zu rechnen sei (DH 1766. 1773), andererseits im Wesentlichen aus den hierarchischen Ämtern der Bischöfe, Priester und Diakone bestehe (DH 1768 f. 1776). Aus heutiger Sicht meint man nur noch eins und eins zusammenzählen zu müssen. Dass dies im 16. Jahrhundert allerdings keineswegs so gesehen wurde, zeigt nicht nur die Tatsache, dass jede Andeutung einer Lehre von der Sakramentalität der Bischofsweihe unterblieb, sondern vor allem, dass man weder hinsichtlich der Überordnung der Bischöfe über die Presbyter (DH 1768. 1777) noch im Zusammenhang der göttlichen Einsetzung des Bischofsamtes (DH 1776) auf die Bischofsweihe verwies. In der nachtridentinischen katholischen Theologie, die bekanntlich bei ausdrücklicher Berufung auf die Trienter Beschlüsse vieles anders sah und bewertete als das Konzil selbst, bricht sich, wenn auch nur langsam und zunächst sehr vereinzelt sowie wohl aus sehr unterschiedlichen Motiven, eine Tendenz Bahn, die nun bereit ist, die Konsequenzen aus den Trienter Andeutungen zu ziehen, auch um den Preis des offenen Bruchs mit der theologischen und kanonistischen Tradition. Dabei handelt es sich keineswegs um Vertreter episkopalistischer Richtungen, die auf diesem Wege versuchen, die Abhängigkeit der Bischöfe vom Papst zu unterminieren oder deren Überordnung über den jeweiligen Diözesanklerus sakramententheologisch abzusichern; vielmehr zählen gerade ausgesprochen papalistische Autoren, wie etwa ROBERT BELLARMIN<sup>20</sup>, zu den ersten Wortführern der Trendwende.

Springen wir an das Ende der Entwicklung, so ist es ein gleichermaßen

---

Wirkung der Bischofskonsekration sprengt. Dies hatte wiederum etwa J. LÉCUYER, *Les étapes de l'enseignement thomiste sur l'épiscopat*, in: RThom 57 (1957), 29–52 vertreten; P.-M. GY, *Évolution de Saint Thomas sur la théologie du sacrement de l'Ordre*, in: RThom 99 (1999), 181–189, hier: 186, und W. KASPER, *Steuermann mitten im Sturm. Das Bischofsamt nach Thomas von Aquin*, in: ThQ 179 (1999), 1–23, hier 15–18 (auch in: DERS., *Theologie und Kirche*, Bd. 2, Mainz 1999, 103–127, hier: 119–122) sind ihm hierin gefolgt.

<sup>19</sup> Vgl. G. FAHRNBERGER, *Bischofsamt und Priestertum in den Diskussionen des Konzils von Trient*, Wien 1970; J. FREITAG, *Sacramentum ordinis auf dem Konzil von Trient*, Innsbruck-Wien 1991.

<sup>20</sup> Vgl. Th. DIETRICH, *Die Theologie der Kirche bei Robert Bellarmin*, Paderborn 1999, 436 ff. und die dort genannten Abschnitte aus den *Disputationes de controversiis*.

papsttreuer und antigallikanischer Autor des 19. Jahrhunderts, der hier insofern besonderes Interesse verdient, als er von den genannten französischsprachigen Konzilsvätern und ihren theologischen Beratern gelegentlich herangezogen wird,<sup>21</sup> um die bereits traditionell gewordene Rede von der Sakramentalität der Bischofsweihe und ihre Bedeutung für die Bestimmung des Weiheamtes insgesamt zu untermauern: Es handelt sich um den französischen Kanonisten und (zeitweiligen) Jesuiten (MARIE-)DOMINIQUE BOUX (1808–1870),<sup>22</sup> dessen weitverbreitete Werke sich meist monographisch mit Einzelthemen kirchlichen Rechts befassen: So verfasste er neben mehrbändigen Schriften über das Papstamt und das Amt des Pfarrers auch einen *Tractatus de episcopo* (Paris 1859). Hierin lehrt der Autor nicht nur die Sakramentalität der Bischofsweihe, sondern darüber hinaus benennt er als die beiden wesentlichen Bestandteile einer Definition des Bischofsamts seine Charakterisierung als Fülle des Priestertums (*plenitudo sacerdotii*) sowie seine von Christus eingesetzte Leitungsaufgabe (*ad regimen ecclesiasticum a Christo instituta*).<sup>23</sup> Hierüber gehen die Vorschläge der genannten Konzilsväter des Vaticanum II nicht wesentlich hinaus, auch wenn sie sich durch die liturgiegeschichtliche Forschung und die erwähnten lehramtlichen Äußerun-

<sup>21</sup> Vgl. z. B. O. ROUSSEAU, Die Lehre vom Bischofsamt und ihr Wandel in der Kirche des Abendlandes, in: Y. CONGAR (Hg.), Das Bischofsamt und die Weltkirche, Stuttgart 1964 (frz. Orig. 1962), 303–334, hier: 303 Anm. 1. Zu diesem für die vorkonziliären Debatten wichtigen Sammelband hatte übrigens Bischof CHARUE das Vorwort beigezeichnet (vgl. a. a. O., 9–18).

<sup>22</sup> Vgl. LThK<sup>3</sup> 2 (1994), 616 (M. HOMMENS); Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine, Bd. 9 (1996), 91 (P. BRANCHEREAU: „l'un des principaux restaurateurs du droit canonique en France ... à l'encontre du particularisme concordataire et du droit gallican“); D. MOULINET, Le réseau ultramontain en France au milieu du 19e siècle, in: RHE 92 (1997), 70–125. Der zeitweilig (1825–42) der SJ angehörende BOUX wurde während eines Romaufenthalts 1854 ehrenhalber zum Doktor beider Rechte promoviert; er genoss das Vertrauen PIUS' IX. ebenso wie das Misstrauen weiter Teile des französischen Episkopates. Er muss als prominentes Mitglied eines ultramontanen Netzwerkes zur Unterwanderung von Theologie und Kirche in Frankreich gelten, das alle jansenistischen und gallikanischen Restbestände zu bekämpfen versuchte.

<sup>23</sup> Vgl. D. BOUX, *Tractatus de episcopo*, Paris 1859, 88–91; die zusammenfassende Definition lautet: „Episcopatus recte definiri potest: *plenitudo sacerdotii, quatenus ad regimen ecclesiasticum a Christo instituta*.“ (A. a. O., 91) Da sich diese und ähnliche Formulierungen mehrfach bei BOUX finden, darf auf den interessanten Umstand verwiesen werden, dass sich die Einsetzung durch Christus (*instituta*) offenbar nicht nur auf *regimen* oder *sacerdotium*, sondern ausdrücklich auch auf *plenitudo* bezieht. Als deutschsprachiges Pendant hierzu könnte etwa gelten: E. FURTNER, Das Verhältniss der Bischofsweihe zum heiligen Sacramente des Ordo. Eine dogmatische Abhandlung, München 1861; hier wird die Lehrauffassung referiert, dass man üblicherweise nur deshalb von sieben Weihestufen spreche und dabei den „Episcopat“ nicht mitzähle, weil man ihn jenseits dieses graduellen Systems ansiedle: „Er ist kein Grad, keine Stufe, sondern die Fülle priesterlicher Gewalt und Vollmacht.“ (Ebd., 86; Hervorhebung dort)

gen<sup>24</sup> bestärkt sehen konnten. So kommt der Begriff der „Fülle des Priestertums“ auch in den konzilsvorbereitenden Einlassungen<sup>25</sup> wie in synodalen Interventionen<sup>26</sup> bereits mehrfach vor, und es ist im nachhinein höchstens verwunderlich, dass er erst so spät in die konziliare Textproduktion selbst Eingang gefunden hat.<sup>27</sup>

Der theologiegeschichtliche Exkurs ist nun weder Selbstzweck noch will er Anspruch darauf erheben, die Entwicklung des Konzepts der „Fülle des Priestertums“ in der sakramentalen Bischofsweihe ausreichend umrissen zu haben. Beabsichtigt war lediglich zu zeigen, dass es sich dabei zwar um eine Kehrtwendung in der Lehrentwicklung handelt, nicht jedoch um eine auf dem Konzil vollzogene bzw. von dessen ekklesiologischen Neuorientierungen getragene. Vielmehr ist davon auszugehen, dass dieser Gedanke durchaus in gegenreformatorischen und ultramontanen Konzeptionen des Amtes in der Kirche, wenn schon nicht seinen Ursprung hat, so doch wenigstens gleichermaßen zuhause ist.

### 3. Ökumenische Zustimmungen und Einsprüche

Nach diesem Blick zurück bietet sich nun ein ebenso knapper Ausblick nach vorn an, der auf grundsätzliche Zustimmung oder Ablehnung von außerhalb der katholischen Theologie und Kirche eingeht, die diese Lehre und besonders ihre konziliare Festschreibung erfahren haben. Während sich der Terminus ‚Fülle des Weihesakraments‘ im ökumenischen Gespräch mit der Orthodoxie sogar als Konsensformel bewährt<sup>28</sup> und sich in demjenigen mit der Anglikanischen und ähnlich strukturierten Kirchen – soweit ich sehe – zumindest

<sup>24</sup> Vgl. zusätzlich die Ansprache Prus' XII. an den Weltkongress für den Laienapostolat, in: AAS 49 (1957), 922–939, hier: 924: „ceux [= Papst und Bischöfe] qui détiennent dans sa plénitude le pouvoir de consacrer et de gouverner“.

<sup>25</sup> Als Beispiele seien genannt: ADCOV I/III, 110. 118. 220. 248; ADCOV I/IV/II, 685. Dass diese Lehre wie diese Begrifflichkeit zeitgenössisch keinerlei Novum darstellen, zeigt etwa der Art. „Priesterschap“, in: Theologisch Woordenboek 3 (1958), 3959–4003 (H. Sch. = [Edward] Henri SCHILLEBEECKX), bes.: 3979f.

<sup>26</sup> Hier mögen wiederum wenige Zeugnisse genügen: ASCOV I/IV, 240f. 256; ASCOV II/II, 89f. 259. 454. 477. In diesem Zusammenhang dürfte allerdings auch interessant sein, dass es zwar wenige, aber doch eindeutige Stimmen gab, die gegen die Lehre von der Sakramentalität der Bischofsweihe Einwände erhoben, und dies vor allem auf der Basis der mittelalterlichen Tradition: vgl. ebd. 91f. 655–658.

<sup>27</sup> Dies wird noch erstaunlicher, wenn man bedenkt, dass nicht nur dieser Gedanke, sondern auch dieser Sprachgebrauch etwas später im selben Text seit dem ersten Schema bereits präsent war; allerdings wurde gerade er in der definitiven Fassung nicht beibehalten: vgl. LG 28 mit dessen Vorstufen in: Constitutionis dogmaticae Lumen Gentium Synopsis Historica (s. Anm. 7), 151.

<sup>28</sup> Vgl. Das Weihesakrament in der sakramentalen Struktur der Kirche. Dokument der Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche, verabschiedet in Valamo, Finnland,

nicht als hinderlich erwiesen hat,<sup>29</sup> wurde von Beginn an von Lutherischer Seite teils scharfe Kritik geübt und gar von einem neu entstandenen Hindernis auf dem Weg zur Einheit gesprochen. Man sah darin eine letzte Überhöhung der ontologisch verstandenen Annäherung des Priesters bzw. Bischofs an Christus, die die Gläubigen in ihrem Gnadenempfang von der im Amtsträger konzentrierten Heilsfülle abhängig mache, während doch der Weg gerade umgekehrt zu beschreiten sei: Das besondere Amt könne allein vom allgemeinen Priestertum aller Getauften her verstanden und allererst begründet werden. Zudem sei die Kirche in der um Kanzel und Altar versammelten Gemeinde vollgültig vorhanden, weshalb ein dem Pastoren- oder Pfarramt *geistlich* übergeordnetes Bischofsamt abzulehnen sei.<sup>30</sup>

#### 4. Die Lehre von LG 21,2 als Angebot für das ökumenische Gespräch

Gerade aber von diesen Einsprüchen her, die vielleicht manchen Vertreter<sup>31</sup> der Lehre von der *plenitudo sacerdotii* treffen, keineswegs aber dem konzi-  
liaren Gebrauch dieser Begrifflichkeit gerecht werden, ist es m. E. nun mög-

am 26.6.1988, in: DwÜ 2, 556–565, hier: Nr. 28 (560): „Die Bischofsweihe verleiht dem, der sie empfängt, durch das Geschenk des Heiligen Geistes die Fülle des Priestertums.“

<sup>29</sup> Vgl. etwa die Gemeinsame Erklärung über die Lehre vom Amt der Anglikanisch/Römisch-Katholischen Internationalen Kommission (Canterbury 1973), in: DwÜ 1, 148–155. Sogar ausdrückliche Zustimmung zu LG 21 wird signalisiert bei J. N. D. KELLY, Die Konstitution vom anglikanischen Standpunkt aus gesehen, in: BARAÚNA, *De Ecclesia* (s. Anm. 5) 2, 526–535, hier: 530: Die dort „dargelegte Lehre, dass durch die Bischofsweihe die Fülle des Weihesakramentes übertragen wird und dass diese mit dem ‚Amt der Heiligung‘ auch ‚die Ämter der Lehre und der Leitung‘ verleiht“, könne anglikanischer Sicht „nur zusagen“.

<sup>30</sup> Vgl. G. MARON, Kirche und Rechtfertigung. Eine kontroverstheologische Untersuchung, ausgehend von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils, Göttingen 1969, 35–38.74. LG 21,2 interpretiert er dort wie folgt: „Der Bischof verkörpert das Ursakrament Kirche und niemand und nichts anderes. [...] Der Bischof ist deshalb auch in gewisser Weise zentrales ‚Gnadenmittel‘ (evangelisch gesprochen) und heilsnotwendig!“ (Ebd., 37f.) Als ähnliches Zeugnis aus neuerer Zeit vgl. die Stellungnahme der Göttinger Theologischen Fakultät, Überholte Verurteilungen?, hg. v. D. LANGE, Göttingen 1991, 115–124, wo LG 21,2 derart interpretiert wird, „dass der Ordinierende das Amt überträgt, indem er dem Ordinanden an dem gnadenhaften ‚Sein‘ teilt, das er selbst kraft der eigenen Ordination besitzt, und zwar, als Bischof, ‚in Fülle‘ (...) und so zur Weitergabe fähig“ (ebd., 119). Die gegen-  
teilige lutherische Sicht wird ebd., 120 formuliert: „Das von Christus gestiftete, mit seiner Verheißung verbundene Amt ist das *Amt des Pfarrers oder Pastors*. Denn der Pfarrer übt das aus, wozu das kirchliche Amt eingesetzt ist: die öffentliche Verkündigung und Sakramentsverwaltung. Deren primärer Bezugsrahmen ist die um eine Kanzel, einen Taufstein und einen Altar versammelte Ortsgemeinde“, eine Argumentation, die sich historisch wie theologisch auf einem ähnlichen Stand befindet wie die Lehre, Jesus habe im Abendmahlssaal die anwesenden Apostel zu Priestern geweiht.

<sup>31</sup> Zu ihnen wird man etwa E. GUERRY und sein durchaus paternalistisches Konzept des Bischofs als Vater, der alles geistliche Leben seiner Diözese hervorbringt, zählen müssen. Vgl. z. B. ASCOV I/IV, 240f., aber auch sein Anm. 2 genanntes Buch.

lich, den Sinn und die bleibende Bedeutung dieser Aussage des 2. Vatikanischen Konzils zu erschließen. Nur aufgrund der fundamentalen Aussagen desselben Konzils über dasjenige, das Anspruch darauf machen kann, Kirche und besonderes Priestertum genannt zu werden, wird auch die Aussage über den Episkopat und seine Übertragung verstehbar. Es ist nämlich gerade die in und aus Ortskirchen bestehende Kirche,<sup>32</sup> die eines Amtes bedarf, das vom gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen deshalb (und nur deshalb) wesentlich und nicht graduell zu unterscheiden ist, insofern die Wahrnehmung der priesterlichen Würde durch *alle* der amtlichen Dienstleistung öffentlich bestellter Amtsträger bedarf, die in der Verkündigung des Wortes Gottes und in der Leitung der Feier der Sakramente die Kirche sammeln und leiten. Dass dies nicht im Gegensatz zu einem Verständnis des Priesteramts als Christusrepräsentation steht, sondern ein solches gerade formuliert, scheint mir unabweisbar zu sein.<sup>33</sup>

Die Ortskirche als Grundeinheit der Kirche, als *vollgültige*, wenn auch nicht *vollständige* Realisierung ihres Wesens, bedarf zu dieser Verwirklichung ihres Kircheseins dieser Verkündigung, Heiligung und Leitung; die Leitung der Ortskirche durch Wort und Sakrament ist somit das eine Amt in der Kirche, von dem her alle Ausformungen dieses einen Amtes verstanden werden müssen. Da es zum Wesen der Kirche gehört, kann es nur aufgrund öffentlicher Übertragung und unter Herabrufung des Geistes übernommen und wahrgenommen werden. Wenn die Kirche so in einem Akt der Realisierung ihres Wesens, nämlich als sichtbares Volk Gottes in der Kraft des Heiligen Geistes handelt, hat es – um mit der Apologie der *Confessio Augustana* zu reden – „kein Beschwerde“ dies „ein Sakrament zu nennen“.<sup>34</sup> Dass es sich bei dieser alles Wesentliche realisierenden kirchlichen Grundeinheit um die bischöflich geleitete Ortskirche handelt, ist ökumenisch, wenigstens faktisch,

<sup>32</sup> Vgl. LG 23.26, CD 11; als ersten Überblick hierzu vgl. M. KEHL, Die Kirche, Würzburg 1992, 368–372; auffällig ist hier allerdings, dass gerade LG 21 nicht in diesem Zusammenhang ausgewertet wird, sondern lediglich im Problemkomplex Kollegialität/Primat: vgl. a. a. O., 372.

<sup>33</sup> Von hier aus scheint mir auch die Möglichkeit gegeben, die Grundcharakteristik des kirchlichen Amtes als Leitung neu aufzunehmen, ohne wiederum die Missverständnisse in Kauf nehmen zu müssen, auf die diese Sichtweise oftmals stößt. Wenn nämlich das Bischofsamt nach katholischer Lehre nun als das Urbild des Amtes in der Kirche zu gelten hat, hindert auch nichts mehr, dessen traditionelle Grundbestimmung *ad regendam Ecclesiam* entsprechend zur Geltung zu bringen. Nicht zuletzt wird ja von alters her auf den Kandidaten für die Bischofsweihe der *spiritus principalis* herabgerufen, die Geistesgabe, die der Leiter (einer Ortskirche) nötig hat. Vgl. zum liturgiehistorischen Hintergrund dieser Begrifflichkeit: B. BOTTE, *Spiritus principalis. Formule de l'Ordination Épiscopale*, in: *Notitiae* 10 (1974), 410f. Zur theologischen Sachfrage vgl. W. KASPER, Der priesterliche Dienst. Repräsentation Jesu Christi als Haupt der Kirche, in: *DERS., Theologie und Kirche*, Bd. 2, Mainz 1999, 128–144, bes. 138 ff.

<sup>34</sup> Apol. XIII: BSLK 293, 38 f.



keineswegs so strittig wie es scheint. Lehrkompetenz und Kompetenz zur *Ordnung*, also nicht lediglich zur all(sonn)täglichen *Ausübung*, von Wortverkündigung, Sakramentspendung und Gemeindeleitung, hat nicht nur in der römisch-katholischen, sondern etwa auch in allen lutherischen Kirchen die von einem wie auch immer strukturierten<sup>35</sup> Amt der *Episkopé* geleitete Partikularkirche, die genau deshalb, um es mit EILERT HERMS, einem von übertriebenem Ökumenismus sicherlich unangekränkelten lutherischen Theologen zu sagen,<sup>36</sup> in spezifischer Differenz sowohl zur ‚Gemeinde‘ als auch zur ‚Universalkirche‘ als ‚Gemeinschaft aller Partikularkirchen‘ steht. Für diese Gelenkstelle zwischen ‚Ordnungskompetenz‘ nach innen und ‚Rezeptionskompetenz‘, allerdings nicht ‚Rezeptionsautonomie‘, wie HERMS sagt, nach außen steht das episkopale Amt, und dies in der Ordnung der Gliedkirchen der EKD genauso wie in den Bistümern der Katholischen Kirche.

So kann m. E. gezeigt werden, dass die Formulierung von LG 21,2 von der Bischofsweihe als Übertragung der Fülle des Priestertums in der Einheit der Aufgaben der Lehre, Heiligung und Leitung weniger, wie meist angenommen, sakramententheologische oder kanonistische Streitfragen löst – dies tut sie in der Tat nur äußerst eingeschränkt –, im Gegensatz dazu aber, sobald sie im Kontext anderer ekklesiologischer und amts theologischer Grundaussagen von LG betrachtet wird, das Amtsverständnis der katholischen Kirche in einer Weise zum Tragen bringt, die trotz der spezifisch sakramentalen Terminologie gerade zu ökumenischer Vermittlung hin offen ist.

<sup>35</sup> Dass dabei ein nicht nur im lutherisch/römisch-katholischen Gespräch ungelöstes, ja noch kaum ernsthaft angegangenes Problem darin besteht, dass wesentliche Aspekte dieser episkopalen Funktion in evangelischen Kirchen verfassungsgemäß (auch) von nichtordinierten Kirchengliedern ausgeübt werden, soll hier nur erwähnt sein. Allerdings darf zugleich darauf hingewiesen werden, dass dies im nicht-verfassungsgemäßen Alltag der Leitung römisch-katholischer Bistümer oftmals nicht so verschieden ist.

<sup>36</sup> Vgl. E. HERMS, Was heißt es, im Blick auf die EKD von „Kirche“ zu sprechen?, in: Marburger Jahrbuch Theologie 8 (1996), 83–119, v. a.: 97; dabei wird allerdings Partikularkirche und konfessionelle Landeskirche unbefragt – und m. E. theologisch irrtümlich – identifiziert (vgl. ebd., 95 u. ö.).

## Opfer

Systematische Theologie und die christliche Rezeption eines religionsgeschichtlichen Schlüsselbegriffes<sup>1</sup>

## I. Die Aufgabenstellung der Systematischen Theologie und die Frage nach dem Opfer

Wenn ein Systematischer Theologe an einen Fachbereich berufen wird, an dem Soziologen, Historiker und Erziehungs- und Politikwissenschaftler die menschlichen Verhältnisse zu erhellen trachten, so wird mit Recht von ihm erwartet, dass er sich müht zu erklären, was denn seine Beschäftigung beiträgt zu einem *vertieften Verständnis von Mensch und Gesellschaft*. Er tut sich allerdings mit seiner *apologia pro studiis suis* schwerer als seine innertheologischen Kollegen: Der Bibliker kann immer darstellen, dass er im Grunde nicht viel anders als ein Philologe einen kulturgeschichtlich bedeutsamen Text erforscht. Wer, wie der Kirchengeschichtler, die Bedeutung des Christentums im Gesamtzusammenhang unserer Kultur untersucht, darf billigerweise auf den Respekt der anderen rechnen. Nur den Systematischen Theologen, noch dazu in der Gestalt des Dogmatikers, trifft der Verdacht, der seiner Fachbezeichnung schon geradezu unappetitlich anhaftet, nämlich dass er in einem besonderen Treueverhältnis zur kirchlichen Glaubenstradition steht, so dass zweifelhaft ist, inwieweit er denn das Kriterium der für das neuzeitliche Wissenschaftsverständnis konstitutiven Freiheit von weltanschaulichen Vorentscheidungen erfüllt. Der Verdacht besteht zu Recht. Der Systematische Theologe verbindet in seiner Person eine eigenartige und *typisch theologische Gegensätzlichkeit*. Er denkt, handelt und forscht aus *der Zustimmung* zur kirchlichen Glaubenstradition heraus. Zugleich soll er diese Tradition rational verantworten. Deshalb kann er sich ihr gegenüber *niemals positivistisch* verhalten. Der Verstehensanspruch begründet seine notwendige kritische Distanz zur eigenen Tradition.

In der Arbeit des Systematischen Theologen nimmt die beschriebene gegensätzliche Bestimmtheit seiner Arbeit die Gestalt einer *Arbeitshypothese* an: Der christliche Glaube lässt sich als Offenbarungswahrheit über den Men-

<sup>1</sup> Der Aufsatz gibt die überarbeitete Fassung der Antrittsvorlesung des Verfassers vom 6.2.2002 anlässlich der Übernahme des Lehrstuhls für Systematische Theologie an der Universität Essen wieder. Katholische Theologie wird in Essen im Rahmen eines geisteswissenschaftlichen Fachbereiches gelehrt, der außer Theologen Lehrstühle für Geschichtswissenschaft, Philosophie, Soziologie, Politologie und Pädagogik umfasst.

schen übersetzen in die Verstehbarkeit des eigenen geschichtlichen Kontextes und gewinnt so die Plausibilität, die der ihm unterstellten metageschichtlichen Geltung entspricht. Den mit dieser Hypothese erhobenen Anspruch gilt es zu verteidigen.

Erleichternd wirkt sich dabei aus, dass auch die anderen Wissenschaften die Geschichtlichkeit und die lebensweltliche Geprägtheit auch des wissenschaftlich reflektierenden Bewusstseins grundsätzlich bejahen. Anders als noch im neunzehnten Jahrhundert muss der Theologe sich nicht mühen, vor der voraussetzungslosen Rationalität eines transzendentalen Tabula-rasa-Subjektes, möglichst voraussetzungslos die objektive Wahrheit seiner Aussagen zu beweisen. Theologische Aussagen sind keine Protokollsätze über objektiv überprüfbare *Sach-verhalte*. Es handelt sich vielmehr um *Deutungen* von *Menschen-verhalten*, die für sich in Anspruch nehmen, die Bedeutung der *Wirklichkeit Gottes* und der *geschichtlich bezeugten Offenbarung Gottes als Wahrheitseinsicht über das eigene zeitgenössische Leben plausibel machen zu können*. Die Arbeit des Systematikers an der Bewältigung dieser Aufgabe soll hier an einem alltäglichen Phänomen exemplarisch vorgeführt werden, nämlich dem des Opfers. Hier soll dargestellt werden, wie die alltägliche menschliche Praxis im Lichte der christlichen Offenbarung verwandelt werden kann. Dass ich dafür das Thema „Opfer“ wähle, ist eine erhebliche Verkomplizierung meines Vorhabens. Das Opfer ist als *anthropologisches Grundverhalten* Gegenstand der vielfältigsten Disziplinen, die sich mit dem Menschen beschäftigen. Es hat eine lange religionsgeschichtliche Tradition und beschäftigt die jüdisch-christliche Überlieferung vom Auszug aus Ägypten bis zur Gegenwart. Die Literatur zum Thema ist kaum überschaubar. Schließlich bezieht sich das Thema „Opfer“ gleich auf mehrere Diskussionen innerhalb der theologischen Disziplinen: Die *exegetische* Diskussion um die Frage, wie Jesus selber seinen eigenen Tod verstanden hat, bricht immer wieder neu auf. Lebhaft und kontrovers wird in der Theologie *disziplinenübergreifend* eine Diskussion geführt, *ob* und *wenn ja wie der Tod Jesu als Opfer* verstanden werden kann. Von der Beantwortung dieser Frage hängt dann wiederum ab, wie die *ökumenische* Diskussion zum *Verständnis der Eucharistie als Opfer* wiederzubeleben ist. Die zahlreichen anthropologischen Beiträge zur Opferthematik werfen schließlich die *fundamentaltheologische* Frage auf, ob Opfer als Konstante menschlicher Religiosität verstanden werden kann, an die die biblische Offenbarung in einer die ursprüngliche Disposition heilhaft verwandelnden Weise anknüpft (*potentia oboedientialis*).

Hier wird also vieles, vielleicht zu vieles berührt. Aber das ist eine wesentliche Aufgabe Systematischer Theologie: Die komplexe Vielfalt ist auf eine existentiell realisierbare Verstehbarkeit hin zu konzentrieren.

## 2. Der religionsgeschichtlich universale Begriff des Opfers und seine biblische Transformation

### 2.1 Was heißt „Opfer“? Kleiner Bericht aus der Opferforschung

Vielgestaltig wie die Opferrhetorik, die Opferpraxis und die Opfertheologie sind die *Metatheorien über das Opfer*. Die sieben Typen der Opfertheorien<sup>2</sup> lassen sich auf drei Grundgruppen konzentrieren, die jeweils einen Aspekt der Opferpraxis in den Vordergrund ihrer Betrachtung rücken: (1) Alle Opfer sind (Hin-)gabe eines Gutes. (2) Alle Opfer zielen auf *Kommunion mit der Gottheit*. (3) Die überwiegende Mehrzahl aller Opfer sind blutige Opfer, in deren Zentrum eine Tötungshandlung steht. Dabei scheint das Tieropfer nur eine Substitutionsgestalt des Menschenopfers zu sein. Die unterschiedliche theoretische Gewichtung eines dieser drei Wesensmerkmale hängt eng zusammen mit der religiösen Kultur, auf die sich der Analytiker vorzugsweise bezieht:

Die römische Kultur hat die drei genannten Wesensmerkmale *Hingabe, Kommunion und Tötung* in einer *juridischen Theologie des Kultes* rationalisiert: Das Opfer ist die Möglichkeit der Menschen, *Einfluss auf das Göttliche* zu nehmen. Dies geschieht nach der Analogie der *Audienz bei Höhergestellten*. Es wird ein Gastgeschenk präsentiert, das den Empfänger geneigt machen soll. Eine zu geringe Gabe verstimmt den Gastgeber. Eine großzügige Gabe begründet berechnete Hoffnung auf großzügiges Entgegenkommen. Die aus dem Vertragsrecht stammende *Realkontraktformel* „*Do ut des*“ eignet sich, das Verhältnis zwischen Göttern und Menschen im Kontext des Opfern zu beschreiben.<sup>3</sup>

Aber, was erhalten die Götter schon: *Knochen, Fett, Innereien*, die auf dem Altar verbrannt werden. Das schmack- und nahrhafte Muskelfleisch dagegen verzehren glücklich schmausend die Opfernden.<sup>4</sup>

Diesen Aspekt nimmt die Theorie vom *Opfer als Mahlgemeinschaft*, als heilige Kommunion mit den Göttern, auf. Sie wurde vor allem am Beispiel totemistischer Religionen entwickelt.<sup>5</sup>

Insbesondere im Blick auf die griechischen Opferriten wurden die Metatheorien des Opfers entwickelt, die ausgehen von der Tatsache, dass die aller-

<sup>2</sup> Die Einteilung der Opfertheorien in sieben Gruppen bei: J. HENNINGER, *Sacrifice*, in: *Encyclopedia of Religion* 12 (1987), 544–547.

<sup>3</sup> Peter GERLITZ, *Opfer*. I. Religionsgeschichte, in: TRE 25, 253–258, hier: 255; Hildegard CANKI-LINDEMAIER, *Tun und Geben. Zum Ort des sogenannten Opfers in der römischen Kultur*, in: B. JANOWSKI / M. WELKER (Hg.), *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte*, Frankfurt 2000, 58–85. Grundlegende Literatur: T. LINDERS / G. NORDQUIST (Hg.), *Gifts to the Gods*, Uppsala 1987.

<sup>4</sup> Walter BURKERT, *Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt*, München 1983, 22 f.

<sup>5</sup> W. Robertson SMITH, *Lectures on the Religion of the Semites*, New York 1969.

meisten Opferrituale *dramatisch inszenierte, öffentlich und gemeinschaftlich begangene Tötungshandlungen* sind, in denen der Mensch sich selbst generiert und kultiviert als „*homo necans*“.<sup>6</sup> Warum aber ist dem Menschen die Tötung seinesgleichen oder großer, menschenähnlicher Tiere ein geradezu selbstzweckliches Anliegen? Drei Antworten werden in der Literatur gegeben:

(1) Im Tötungshandeln bewältigt der Mensch seine eigene *Angst* angesichts der Naturgewalt und kultiviert sich selber als überlegener Jäger (*Vittorio Lanternari, Walter Burkert, Georg Baudler*). (2) Das Tötungsschauspiel ist die Inszenierung der menschheitsgeschichtlichen Erinnerung an ein *kataklismostisches Ereignis* der fernen Vergangenheit.<sup>7</sup> (3) Im rituellen Tötungshandeln bewältigen Gesellschaften die sie gefährdende, zum Menschsein des Menschen gehörende, tödliche Gewalt (*René Girard*). Die neuere theologische Auseinandersetzung mit dem Opferbegriff lässt vier Hauptlinien erkennen:

(1) Einige Alttestamentler liefern eine Deutung des Opfers als Gastgeschenk an den im Tempel thronenden Gott. Diese Deutung ermöglicht kein Verständnis der neutestamentlichen Rezeption des Opferdenkens.<sup>8</sup> (2) Andere Alttestamentler betonen die Einmaligkeit und Besonderheit des alttestamentlichen Opfers, das Gottes Gnade symbolisiert, aber nicht bewirkt.<sup>9</sup> (3) Psychologisch inspirierte Theologen,<sup>10</sup> Feministische Theologinnen<sup>11</sup> und

<sup>6</sup> DERS., *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin-New York 1972.

<sup>7</sup> Gunnar HEINSOHN, Blutopferentstehung und Göttergenese, in: *Symbolon NF* 14 (1999), 103–138.

<sup>8</sup> A. SCHENKER, Versöhnung und Sühne: Wege zur gewaltfreien Konfliktlösung im Alten Testament, Freiburg 1981, 102–110.

<sup>9</sup> B. JANOWSKI, Hingabe oder Opfer? Zur gegenwärtigen Kontroverse um die Deutung des Todes Jesu, in: E. BLUM (Hg.), *Mincha*. FS für R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 2000, 93–120, ebd. Hinweise auf die grundlegenden und zahlreichen Veröffentlichungen Janowskis zum Thema. Janowskis Deutung des priesterschriftlichen Opfers stützt sich auf ältere Arbeiten von Alttestamentlern (vgl. ebd. 96).

<sup>10</sup> Als Beispiel sei H. WOLFF genannt: Für sie ist das Aufleben von Opferterminologie bei Paulus Symptom einer „Regression“ (DIES., *Neuer Wein – alte Schläuche. Das Identitätsproblem des Christentums im Lichte der Tiefenpsychologie*, Stuttgart 1981, 82): Der opfertheoretisch denkende Christ ist unfähig im Lichte der Gnadenzusage Jesu seine Verantwortung wahr- und anzunehmen und wiederholt an Jesus die unheilvolle, unverwandelte Entlastung des eigenen Selbst durch Übertragung von Schuld und Sühne auf einen anderen.

<sup>11</sup> M. FRETTLÖH, Wider die Halbierung des Wortes vom Kreuz. Feministisch-theologische Kritik und Revision der Kreuzestheologie, in: *Glauben Lernen* 11(1996) 107–112; E. MOLTSMANN-WENDEL, Opfer oder Hingabe – Sühnopfer oder Gottesfreundschaft. Wie können wir für uns heute den Tod Jesu verstehen? in: A. WAGNER (Hg.), *Sühne – Opfer – Abendmahl. Vier Zugänge zum Verständnis des Abendmahls*, Neukirchen-Vluyn 1999, 63–67; D. SÖLLE, Christologie auf der Anklagebank, in: *Junge Kirche* 57 (1996) 130–140. Zusammenfassend: Helga KUHLMANN (DIES., *Zur Opferkritik der feministischen Theologie*,



eine bestimmte Rezeption des Achsenzeittheorems von Jaspers in der Theologie<sup>12</sup> bilden eine Linie der *Fundamentalopposition gegen jedes Opferdenken*: Sie begreifen die Opfersprache sowohl der Bibel als auch der Theologie als *religionsgeschichtlichen Attavismus*, der als *nekrophiles Denken*<sup>13</sup> überwunden wird, wo Menschen sich öffnen für die Lebenshaltung Jesu. (4) Eine vierte Linie der Rezeption will die christliche Rezeption des Opferbegriffes nicht als historische, sondern als konkrete und spezifische Negation des religionsgeschichtlichen Opferdenkens verstehen. Diese ist geistesgeschichtlich niemals abgeschlossen, weil sie je und je wieder existentiell und damit auch intellektuell-analytisch zu leisten ist als vollzogene Abkehr von einem religionsgeschichtlichen Opferdenken, das menscheitsgeschichtlich bleibend universal wirksam ist.<sup>14</sup>

In der Verbundenheit mit dieser letztgenannten Linie steht auch mein Vorschlag. Ich nehme Grundeinsichten René Girards zustimmend auf: Girard setzt der optimistischen Sicht des Menschen in der Philosophie der Moderne die Hypothese entgegen, es entspreche dem Menschsein des Menschen, dass er gedrängt ist zur Vernichtung seinesgleichen. Er erkennt nämlich im anderen Menschen immer das vermeintliche Gelingen dessen, was ihm selbst unentwegt misslingt. Der andere wird so zum *feindlichen Doppelgänger*, gegen den sich Wut und Aggression anstauen, die sich in einem *Kataklysmos*, allerdings einem *Kataklysmos* der sozialen Welt, entladen.

Das Opfer als ein kollektives sei ein *Ritual der Kanalisierung von Gewalt*. Wo nicht regelmäßig geopfert wird, da fällt in der *Krise des Opferkultes* eine Gesellschaft der Unbeherrschbarkeit der menschlichen Gewalt zum Opfer. Das Opfer ist eine gesellschaftsstabilisierende *Ökonomie der Gewalt*.<sup>15</sup> Von anderen Voraussetzungen ausgehend, beschreibt *Emile Durkheim* die gesellschaftliche Stigmatisierung und Elimination von Außenseitern als gesell-

---

in: D. NEUHAUS, Das Opfer. Religionsgeschichtliche, theologische und politische Aspekte, Frankfurt 1998, 107–130): „Die Kritik der feministischen Theologie läßt sich dahingehend zuspitzen, daß sie die Tatsache des unschuldigen Menschenopfers skandalisiert, und zwar trotz ihres Nachvollzugs des theologischen Sinns der Sühnopfermetapher. Feministische Theologinnen verweigern sich, das Menschenopfer zu banalisieren und es mit mythischer oder kultischer Logik zu erklären und zu rechtfertigen, ebensowenig können sie die Deutung des Todes Jesu als Sühnopfer nur symbolisch verstehen und so akzeptieren“ (ebd. 127).

<sup>12</sup> G. BAUDLER, Erlösung vom Stiergott. Christliche Gotteserfahrung im Dialog mit den Mythen und Religionen, München-Stuttgart 1989.

<sup>13</sup> Der Begriff bei Dorothee SÖLLE, a. a. O., 132.

<sup>14</sup> Als Klassiker dieses Denkens ist hier René GIRARD zu nennen. Werke Girards in deutscher Übersetzung: Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhältnisses, Freiburg – Basel – Wien 1983; Das Heilige und die Gewalt, Zürich 1987; Der Sündenbock, Zürich 1988; Hiob – ein Weg aus der Gewalt, Zürich 1990; Wenn all das beginnt ... Dialog mit Michel Treguer, Münster 1997.

<sup>15</sup> René GIRARD, Das Heilige und die Gewalt, Zürich 1987, 62–104.

schaftsbildende Rituale.<sup>16</sup> Auch George Bataille beschreibt eine anthropologische Notwendigkeit des Opfers als eine Form, in der der Mensch sein Ungenügen mit dem Mangel als der Grunderfahrung des eigenen Individuiertseins zu bewältigen versucht: Im Opfer wird großzügig und völlig unökonomisch verschwendet.<sup>17</sup>

Die öffentlich unter breiter Beteiligung inszenierte, Angst, Schrecken und Entzücken zugleich intendierende Hinschlachtung unschuldiger Menschen in den besten Jahren (zwischen 16 und 40) beruhigt das allgemeine Bedürfnis des Menschen nach Tötung seinesgleichen.

Die griechischen Opferrituale, wie Walter Burkert sie beschrieben hat, aktivieren alle von Rudolf Otto benannten Merkmale des Heiligen: Angst, Faszination und tiefe Befriedung: *tremendum, fascinans et augustum*.<sup>18</sup> Im Opfer erst entstehen die Götter in ihrer fürchterlichen, so aber auch verzaubernden, behexenden (das ist die Ursprungsbedeutung von „*fascinare*“) und zugleich tief beruhigenden Natur. Das blutige Opfer ist *Theogenese*<sup>19</sup>, oder wohl besser noch *Theofaktur*, denn das Opfern ist durchaus *Handwerk*. Die Handwerker, die es beherrschen, sind die *Priester*, die in ihrer religionsgeschichtlichen Gestalt weder Theologen noch Seelsorger sind, sondern *Techniker des rituell korrekten Opfervollzuges*. Das deutsche Wort „Opfer“ hält diese Erinnerung fest. Anders als oft behauptet, stammt es nicht vom lateinischen „*offere*“, sondern von „*operari*“, also vom kundigen Machen und Tun. Der *Oppermann* ist dementsprechend in Hessen der Küster, also der Techniker der heiligen Verrichtung.<sup>20</sup>

Die Betonung der Dramatik darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass die beschriebene Opferlogik auch durch *ökonomische Intelligenz* geprägt ist: Es

<sup>16</sup> E. DURKHEIM, Über die soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, Frankfurt 1992, 152 ff.

<sup>17</sup> DERS., Theorie der Religion, München 1997, 37–53. Das Opfer ist für Bataille die Inszenierung des Heiligen als „das verschwenderische Aufbrausen des Lebens“, dem gegen alle Zweckdienlichkeit und ökonomische Vernunft das Nützliche unnütz hingegeben wird und das so zur symbolischen Manifestation wird für die Überwindung der angsterfüllten Verhaftetheit an die Ökonomie der Vorsorge und der Arbeit (ebd., 46 f.). Wie das Fest aber so ist auch das Opfer nur die Inszenierung einer Überwindung von Individuation, Arbeit und Sorge. In Wirklichkeit unterliegen Fest und Opfer selbst einer Verwaltung, die dafür sorgt, dass die vernichtende Kraft des Opfers in Grenzen gehalten wird.

<sup>18</sup> W. BURKERT, Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt, München 1983, 33.

<sup>19</sup> Gunnar HEINSOHN, a. a. O., 121 ff. Girard spricht davon, die religionsgeschichtliche Idee des Heiligen sei die Extrapolation der dem Menschen immanenten Gewalt des Menschen, die als extrapolierte in substanzhafter Gestalt erscheine und solche die Gottheit darstelle.

<sup>20</sup> Friedrich KLUGE, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin 1975, 523.

ist gezielte Gabe des vergleichbar geringwertigen, um das Höherwertige zu schützen.<sup>21</sup>

Doch was verursacht jenes Ungenügen des Menschen mit sich selbst, das sich nach Girard gegen den Mitmenschen entlädt? Hier hilft der dem Theologen vertraute Begriff der Transzendenz weiter. Der transzendente Mensch wird nicht glücklich mit seinem Leben. *Irgendwie ist er auf die Fülle des Seins verwiesen*. So ist er der Hungrige, der nicht satt wird in seinem Leben.

In unseren zeitgenössischen Gesellschaften wird der Umgang mit der transzendenten Grundverfassung des Menschen im Medium des Geldes organisiert. Besitz im unverwerlichen Medium des Geldes ist *beliebig vermehrbar* und verspricht *Besitz der Lebensfülle* im Modus der Käuflichkeit. *Transzendenter Charakter* und *Heilsverheißung* laden die Sphäre des Geldes mit religiöser Aura auf und prädestinieren sie zum Raum, zeitgenössischer Gestalten des Opfern.<sup>22</sup> Die Rhetorik der Geldwirtschaft bestätigt diesen Verdacht. Hier wird nicht nur von finanziellen Opfern gesprochen, hier wird eine *Mentalität der Lebenshingabe* kultiviert, die ihr Wesen unter den scheinökonomischen Begriffen von *Leistung und Belohnung* nur mühselig verbergen kann.

## 2.2 Biblische Rede vom Opfer

Im Jerusalemer Tempel wurde geopfert wie in allen Göttertempeln. Das Buch Levitikus enthält zahlreiche Bestimmungen zur Praxis des Opfern. Allerdings ist die biblische Überlieferung auch gekennzeichnet durch eine Vielzahl *tempelkritischer Stimmen*. Richtig lautstark werden diese Stimmen ab dem 8. Jahrhundert v. Chr. mit den *vorexilischen Schriftpropheten*. Von Amos (um 760 v. Chr.) bis Jeremia ist die Schriftprophetie durchzogen von Texten, die in drastischer Weise den *Abscheu des Gottes Israels* gegenüber jeglicher Opferpraxis darstellen. Hosea schildert die Priester als *Raubtierrotte*, die auf der Lauer liegt, um sich *parasitär* zu nähren von der Sünde des Volkes, das durch Opfer vergeblich die Versöhnung mit Gott sucht (Hos 4,8). Merksatzhaft bringt Hosea die Quintessenz dieser Opferkritik in das berühmte Wort: „Denn ich will Güte, Erbarmen, Gnade, nicht Schlachtopfer, Furcht Gottes, nicht Brandopfer.“ (Hos 6,6)

In dem Hosea Vers erkannten die Judenchristen des ersten Jahrhunderts die opferkritische Haltung Jesu wieder: Die zweimalige Zitation dieses Verses

<sup>21</sup> René GIRARD, Das Heilige, a. a. O., 12 ff.

<sup>22</sup> Thomas RUSTER (DERS., Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion, Freiburg 2000, 126–142) sieht im Anschluss an Walter Benjamin den Kapitalismus als nicht-entsühnenden, sondern vielmehr verschuldenden (ebd. 132–134) „Kultus sans rêve et merci“ (ebd. 131), der möglicherweise das Christentum in seiner Funktion als Religion ablöst (ebd. 13), indem er das Geld als „alles bestimmende Wirklichkeit“ verherrlicht.

im Matthäusevangelium lässt vermuten, dass das Wort für die ersten Christen den Charakter eines Sprichwortes hatte.

Bis heute ist das Hosea Wort *dictum probatum* aller opferkritischen Theologen, allen voran der Vertreterinnen feministisch-theologischer Opferkritik.

Von Jesus legt sich durch verschiedene Beobachtungen der Eindruck nahe, dass er sich gegenüber dem Tempelopfer kritisch verhielt. Markus weiß von einer gewalttätigen Demonstration im Tempelbereich, die Passionsgeschichte erweckt den Eindruck, dass Jesu Haltung zum Tempel das Hauptmotiv seiner Verhaftung war. Eine doppelte *intentionale Spitze* ist erkennbar:

– eine *ethische*: Wie die alttestamentlichen Propheten weiß Jesus, dass der Mensch durch sein Verhalten dem anderen Menschen gegenüber und nicht durch einen Opferkult dem Grund, dem Ziel und der Fülle des eigenen Lebens näher kommt.

– eine *theologische*: Jesus vertritt eine Gottesbeziehung, die gekennzeichnet ist durch *Gewissheit* und *Unmittelbarkeit*. Beides steht im Gegensatz zur Opferpraxis, die gerade von der *Ungewissheit* und dem Bedarf nach religiöser *Mediation* lebt.

Wo die Fülle des Lebens *unmittelbar* und gewiss erlebt wird, da entfällt die Notwendigkeit in der symbolischen Tötung von Tieren den eigenen Neid auf die jeweils anderen zu *pazifizieren*, ja, da erscheint die göttliche Qualität, die im *tremendum et fascinosum et augustum* dieses Rituals spürbar wird, als eine *Karikatur der Lebensfülle Gottes*. Diese Lebensfülle, das ist die Urintuition Jesu, ist dem Menschen unmittelbar angeboten. Das bringt nicht nur den Ruf nach Tötungen zum Schweigen, sondern auch die *Vorstellung einer priestertlichen Kaufmannsschaft* des partiell nach partieller Bezahlung gewährten göttlichen Heils. Das Neue Testament thematisiert die Abneigung Jesu gegen den Tempel eher am Rande. Jesus steht nicht zunächst *gegen* den Tempel, sondern er steht mit seiner Person *für* seine Erfahrung, dass *der Zielgrund allen menschlichen Strebens, Hoffens, Sehns* sich jedem Menschen anbietet als der Grund *eines bedingungslosen Wohlwollens allen anderen und dem je eigenen Selbst gegenüber*. Paradoxerweise deutet das frühe Christentum den Tod des Opferkritikers als *das letzte Opfer der Weltgeschichte*, nach dem kein weiteres Opfer nötig ist (Hebr 10,14). Es erkennt den Tod Jesu als *Heilstod für die anderen* und greift metaphorisch auf den Begriff Opfer (thusſa) zur Deutung dieses Heilstodes zurück.

Was kann diese Deutung rechtfertigen? Der Dogmatiker und der Exeget können die biblische Deutung des Todes Jesu als Opfer nur verstehen, wenn sie die *Unbestimmtheitsstelle* füllen, die darin besteht, dass das Neue Testament nicht sagt, *wie* und *warum* der *freiwillige Tod im Falle Jesu zur Quelle des Heiles* werden konnte. Es gibt zwei Wege, wie mit dem Thema in der zeitgenössischen Theologie umgegangen wird:

Der erste ist der traditionelle, der allerdings seit neuestem in der *exegeti-*

schen Literatur wieder auflebt. Der Neutestamentler *importiert* einfach den Begriff der *Sühne* und verbindet ihn ungeachtet der alttestamentlichen Forschung zum Sühnedenken der Priesterschrift mit einer Vorstellung von Gott dargebrachter Genugtuung, die im Kern im 12. Jahrhundert eingeführt wurde. Diese spezielle Sühnetheologie denkt die Beziehung des weltjenseitigen Gottes zur Welt in der Analogie des Lehnsherren, der zugleich Richter ist, und der mit seiner Welt abrechnet.<sup>23</sup> Die Verkündigung Jesu bezeugt Gott dagegen als *lebensverändernde Wirklichkeit*, die ihre Jenseitigkeit von sich aus überwindet, indem sie sich, wie das frühe Christentum lehrt, inkarniert. Diese Deutung weist eher in die Richtung eines Stellvertretungsdenkens, das die lutherische Dogmatik im 18. Jahrhundert zur Überwindung des damals schon als unangemessen empfundenen Sühne-Schemas einführte.<sup>24</sup> Stellvertretung heißt dann aber eben nicht *exklusive Stellvertretung*, bei der der eine sich töten lässt, damit der andere leben kann, sondern *inklusive Stellvertretung*, die eine *Lebenspraxis für andere realisierbar macht*.

Die zweite Lösung steht *modo negationis* ganz im Banne der ersten. Sie lehnt die Sühnetheologie ab, vermag aber ihrerseits keinen sinnvollen Zusammenhang zwischen Tod Jesu und Segen für alle herzustellen. Der Tod Jesu ist den Interpreten hier nicht mehr primär religiöses Handeln, sondern aus religiöser Treue hingenommene Folge politischen Handelns.

Beide Argumentationstypen kann man den beiden Grundtypen soteriologischer Argumentation in der Theologiegeschichte zuordnen:

Der Sühnetod entspricht der *westlich-lateinischen* Tradition, die Erlösung als Befreiung von Sünde versteht und die deshalb das Kreuz in den Mittelpunkt rückt. Die zweite Argumentationsfigur basiert auf der ab Anfang des vorigen Jahrhunderts geleisteten Wiederentdeckung des griechisch-inkarnati-

<sup>23</sup> Offenkundig ist der Import des Sühnebegriffes über die Zwischenstation von Jes 53 das Verfahren Helmut MERKLEINS, mit dem der Bonner Exeget dem für jesuanisch gehaltenen „hyper pollōn“ der Abendmahlsparadosis (Mk 14,24) einen Sinn abzugewinnen versucht. Vgl. DERS., Der Sühnegedanke in der Jesustradition und bei Paulus, in: A. GERHARDS und K. RICHTER (Hg.), Das Opfer. Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt, Freiburg 2000 (QD 186) 59–91. Aber bedeutet das „Für-andere-sterben“ wirklich notwendig, dass das Leben aufgrund einer göttlichen Forderung hingegeben wird?

<sup>24</sup> K.-H. MENKE (DERS., Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, 1997, 82–86): Der Begriff der Stellvertretung wurde von dem Erlanger Lutheraner Georg Friedrich Seiler (1753–1807) in die Theologie eingeführt, um die Bedeutung der als unangemessen empfundene Satisfaktionslehre in der Soteriologie zurückzudrängen. Tragischerweise erfolgt dieser Versuch gerade zu einem Zeitpunkt, als in der politischen Theorie der Gedanke der *repräsentativen Demokratie* entwickelt wird. Der französische Begriff der „*representation*“ wird nun im Deutschen mit „*Stellvertretung*“ übersetzt. Stellvertretung im Sinne der „*representation*“ allerdings bedeutet, dass der Gewählte *exklusiv* an Stelle des Wählenden für diesen handelt (MENKE, a. a. O., 61–64), so dass der Stellvertretungsbegriff bereits im 19. Jahrhundert empfunden wird als Kennzeichen des Satisfaktionsdenkens, zu dessen Überwindung er eingeführt wurde (ebd. 72).



onstheologischen Denkens, das den Kern der Erlösung in der Menschwerdung Gottes sieht.

Hier soll in Absetzung von den beiden genannten Theorietypen *das Retende des Todes Jesu in seiner vollzogenen, gelebten Negation jeder Opferlogik erblickt werden*. Der Tod Jesu wird als das *letzte Opfer in einem qualifizierten Sinn* gedeutet, wobei der Ton auf das Attribut fällt, nicht auf das Nomen. Das Opfer stellt eine *Ökonomisierung des Heils* dar. Mit ihm wird Heil *erwerbbar* im Maße des Opfern, also *niemals endgültig, niemals vollkommen, immer neu und immer partikular, niemals als sich schenkender Gott, sondern immer als Geschenke gewährender Gott, niemals also als Inkarnation, sondern immer als gubernatio mundi*.

Das Grundgesetz der Ökonomie ist die *Verwaltung rarer Güter*. Ökonomie als Tausch von Waren funktioniert nur, wenn es gelingt, die Handelnden von der Knappheit des Gutes, um das gehandelt wird, zu überzeugen. Die Verknappung des Lebens leistet der Tod. Der Tod ist das Grundsymbol jeder *Ökonomisierung des Lebens*. Die Gestalt seiner Wirksamkeit ist die Sorge, die zur Vorsorge drängt, eine Grundhaltung, die der lukanische Jesus zum Gegenstand beißender Kritik macht (Lk 12, 16–20).

Der freiwillig angenommene Tod erscheint so als *eine der Gestalten*, in denen Jesus dem Symbol des Todes als des *Garanten für eine ökonomische und opferorientierte Sichtweise des Lebens insgesamt* entgegentritt. *Der freiwillig angenommene Tod ist das Präsentsetzen der Lebensfülle Gottes für die anderen*.<sup>25</sup>

Wo Leben offenbart wird als grenzenlos sich verschenkende Wirklichkeit, da verlieren die Logik der Ökonomie und des Opfers jede Plausibilität. Der freiwillig angenommene Tod ist dann in der Tat das letzte Opfer.

Es kann ein solches sein, weil und insofern es bereits gar nicht mehr Opfer im ursprünglichen Wortsinn ist. Es lebt nicht mehr *aus der Hingabe des Gutes Leben*, nicht mehr aus der *Angst* und nicht mehr aus der *Befriedung der Aggression*, sondern aus der *Bejahung der anderen, die da Wirklichkeit wird, wo ein Mensch erfasst wird von der schöpferischen Kraft des Lebensursprunges selbst*.

*Der freiwillig angenommene Tod wird paradoxerweise zum Symbol gegen das Dominiertwerden aller menschlichen Verhältnisse durch das Symbol des Todes.*

<sup>25</sup> Mit dieser Formulierung wird Glauben als kommunikative Praxis gedeutet, durch die aus einer eigenen Glaubensgewissheit heraus eine bestimmte Lebenspraxis für andere als sinnvoll und gültig behauptet wird (vgl. H. PEUKERT, Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt 1976, 337–350).

### 3. Die Präsenz des Opferdenkens in Kirche und Gesellschaft

#### 3. 1 Christliches Opferdenken

Die freiwillige Lebenshingabe Jesu erscheint dem christlichen Opferdenken nicht immer als das *wirkmächtige Zeichen (Sakrament)*, mit dem die *Lebenskraft Gottes sich innergeschichtlich manifestiert*. Der Tod Jesu wird immer wieder als die Verdienstursache, die *causa meritoria*, der rettenden Zuwendung Gottes gedeutet.<sup>26</sup> Damit aber rutscht das Christentum so sehr in die Opferlogik zurück, dass die *Einmaligkeit des einen Opfers*, das eben als das einmalige Opfer *sui generis* – vere et proprie sacrificium, wie das Tridentinum lehrt – und als solches eben *nicht* Opfer ist, aus dem Blick zu geraten droht.

Die Christen beginnen erschreckend früh damit, ihre Feier des Brotbrechens als „*sacrificium*“ zu bezeichnen.<sup>27</sup> Diese religionsgeschichtliche Nivelierung des *Propriums* christlicher Liturgie steigert sich bis zu den Messopfertheorien der Gegenreformationszeit, bei denen der Eindruck entstehen musste, jede Messe sei ein *neues*, Gott dargebrachtes Opfer und begründe entsprechende göttliche Wohltaten.

Wo man dieses *sacerdotal-sakrifizielle* Missverständnis vermeiden will, wird das Opfer Jesu gedeutet als *freiwillige Selbsthingabe*.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> DH 1529.

<sup>27</sup> Hier ist wohl vor einer überzogenen Bewertung der Bemerkung Peter Trummers zu warnen, es sei Cyprian von Karthago († 258) der erste, der die Begriffe „sacrificium“ und „sacerdos“ für die Benennung der christlichen Liturgie heranzieht (P. TRUMMER, „... dass alle eins sind!“. Neue Zugänge zu Eucharistie und Abendmahl, Düsseldorf 2001, 46). Der authentische erste Clemensbrief beschreibt das gottesdienstliche Handeln der ersten Christen bereits in Parallelisierung von Tempelopfer und Gottesdienst der Christen und verwendet ganz ungeniert die Begriffe „hiereus“ (ebd. 40) und „prosferein dôra“ (ebd. 44), also Begriffe, die ziemlich genau denen von „sacerdos“ und „sacrificium“ entsprechen.

<sup>28</sup> Der Begriff bildet das abschließende Diskussionsangebot, das 1983 der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen zur Frage der Deutung des Todes Jesu als Opfer unterbreitet (K. LEHMANN / E. SCHLINK (Hg.), Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles, Freiburg/Göttingen 1983, 190–195, hier: 191. JANOWSKI erblickt im Hingabebegriff gar „einen neuen Leitbegriff“ der feministisch geprägten Soteriologie (DERS., a.a.O., 105). Bei der Würdigung des Selbsthingabebegriffes ist jedoch zu berücksichtigen, dass der Terminus zur Deutung des Handelns Jesu zu einer Zeit auftaucht (Max TEN HOMPEL, Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi mit besonderer Berücksichtigung neuerer Kontroversen, Freiburg 1920), als faschistoide Denker einen Kult der Selbsthingabe des Subjektes in der Weihe an den größeren Volkszusammenhang propagierten (Ernst JÜNGER, Carl SCHMIDT: H. MÜNKLER / K. FISCHER, Nothing to kill or die for ... – Überlegungen zu einer politischen Theorie des Opfers, in: Leviathan 28 (2000) 343–362, hier: 352. Auch mit dem Begriff der Selbsthingabe befinden wir uns also nicht einfach am sicheren Ufer. Dem entspricht die feministische Opferkritik, wenn sie eine Reinigung des christlichen Selbsthingabebegriffes von Momenten der Selbstverleugung und der Selbstlosigkeit fordert und statt dessen den Blick auf die positiven und erfüllenden Dimensionen christlicher Selbsthingabe lenkt (Helga KUHLMANN, Zur Opferkritik ..., a.a.O., 126 f.).

Aber auch diese Deutung hat ihren eigenen missverständlichen Horizont. Die erste Monographie zur Deutung des Opfers als Selbsthingabe erscheint 1920, in einer Zeit also, in der Ernst Jünger und Carl Schmitt einen Kult der *eliminatorischen Selbsthingabe* für den größeren Zusammenhang propagieren.<sup>29</sup>

Der säkularisierte Begriff der aktiven Selbstopferung als Selbsthingabe steht dem Opfer Christi diametral entgegen. Die Bilder vom Opfertod des Soldaten, von der hingebungsvoll sich verbrauchenden, heldenhaften Mutter, die das 1934 edierte „Buch vom Opfer“<sup>30</sup> beschwört, ziehen ihre Kraft aus der *Faszination des Todes*, die seit der Jahrhundertwende unsere europäische Kultur erfasst hat. Die johanneische Bildrede vom Weizenkorn, das sterbend reiche Frucht bringt, wird in diesem Kontext umgedeutet zu einem *biologistischen Mythos des (völkischen) Lebens*, das seine Vitalität aus dem Tod des Einzelnen zieht.<sup>31</sup> Der neue Mythos der Selbsthingabe spiegelt eine entfesselte ökonomische und politische Dynamik, die unter dem Symbol der *Evolution* *fühllos und zynisch im Untergang des einzelnen den Fortschritt aller erblickt*.<sup>32</sup> Gegen beide Deutungslinien ist festzuhalten:

Jesu Verhältnis zum Tod ist nicht bestimmt durch die Faszination des Todes und eine an ihn gerichtete Erwartung. Jesu Verhältnis zum Tod ist nicht bestimmt durch eine *ökonomische* oder *sacerdotale Verknappungstheologie*. Christen, wo sie dieser Intuition folgen, sind keine „kakodaimones“, wie Lukian v. Samosata Mitte des 2. Jahrhunderts behauptete.<sup>33</sup> Sie sind nicht erfüllt von einem schlechten, tod- und leidfixierten Dämon, sondern erfüllt von der Zuversicht auf die *Lebensmacht Gottes*.

<sup>29</sup> In Schmitts gänzlich untheologischer, ja atheistischer Theorie des Krieges als einer notwendigen Form politischen Handelns erfüllt der „Mythos“ die Funktion, die notwendige Bereitschaft zum Sterben durch Mythisierung mithilfe von Begriffen wie „Opfer“ und „Martyrium“ zu erzeugen. Die Religion dient als Erzeugerin einer optischen Täuschung zur Produktion von Opferbereitschaft: Michael REITER, Philosophisches Unbehagen in der modernen Kultur, in: G. MEUTER / H. R. OTTEN (Hg.), *Aufstand gegen den Bürger. Antibürgerliches Denken im 20. Jahrhundert*, Würzburg 1999, 185–207.

Max WEBER beschreibt die militaristisch-säkulare Gestalt der eliminatorischen Selbsthingabe 1920 mit den Worten: „Und darüber hinaus leistet der Krieg dem Krieger selbst etwas, seiner konkreten Sinnhaftigkeit nach, Einzigartiges: die Empfindung eines Sinns und einer Weihe des Todes, die *nur* ihm eigen ist. Und von jenem Sterben, welches gemeines Menschenlos ist [...] scheidet sich der Tod im Felde dadurch, daß hier, und in dieser Massenhaftigkeit nur hier, der Einzelne zu wissen *glauben* kann: daß er für etwas stirbt.“ (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen 1920, Bd. I, 548).

<sup>30</sup> Tim KLEIN / Hermann RINN, *Das Buch vom Opfer*, München 1934.

<sup>31</sup> Ebd. 5.

<sup>32</sup> Der Klassiker der theologischen Kritik des Evolutionssymbols ist: Johann Baptist METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1980, 150–157.

<sup>33</sup> Lukian von SAMOSATA, *De morte peregrini*, 13.

### 3.2 Postchristliches Opferdenken

Die theologisch aufgehellte Rede vom Opfer wehrt sich gegen einen Rückfall der Kirche in eine heidnische Mythologie des Opfers, die immer eine Versuchung bleibt, wenn das Opfer wirklich eine anthropologische Konstante darstellt. Dann nämlich ist diese Konstante im kirchlichen Kontext immer auch wirksam und immer auch zu überwinden. Dem entspricht die Tatsache, dass Kirche sich nicht als ideologischer Verband organisiert, sondern als *Lebensraum, in dem eine Ungleichzeitigkeit des theo-logischen Denkens unvermeidlich und konstitutiv ist*. Die Präsens eines höchst klärungsbedürftigen Opferbegriffes in der Alltagssprache dieses Lebensraumes ist eine produktive kognitive Dissonanz.

Aber nicht nur innerkirchlich ist die jesuanische Überwindung des Opfers gefährdet. In einer postchristlichen Gegenwart lebt die anthropologische Konstante des Opfers mit den Kräften der *Konkurrenz* und des *Neides* in urwüchsiger, *paganer Kraft* neu auf.

Um auf die Präsenz des Opfers in unserer Gesellschaft zu schauen, wird man nur dann den Blick auf die Blutorgien eines *Hermann Nitsch* lenken<sup>34</sup>, wenn man nicht mit der Möglichkeit von *Transformationsgestalten* des religiösen Opfers in einer *postreligiösen Gesellschaft* rechnet.

Ansonsten mag die Aufmerksamkeit auf Opfervokabular in der Alltagssprache eine methodische Spur abgeben für die Erforschung des Opferdenkens in der Gegenwartsgesellschaft:

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde im nie zuvor gekannten Maße eine *Rhetorik des Selbstopfers* bemüht, um für das massenhafte Töten und Sterben auf den Schlachtfeldern zu motivieren. In der Nachkriegszeit diente die Rede vom Opfer zur Sozialisation sozialverträglichen Verhaltens.

Im gesellschaftlichen Kontext der Gegenwart allerdings hat die Opferrhetorik einen „*passive turn*“<sup>35</sup> vollzogen. Man opfert nicht mehr, sondern fühlt sich als Opfer.

Das aktive Opfer beinhaltet die bewusste Hingabe von Gütern, ja des eigenen Lebens, für einen übergeordneten Wert. Heute befremdet es selbst Kirchenbesucher, wenn in den Hirtenworten vom Fasten-*opfer* der deutschen Katholiken gesprochen wird. Die Spende wird heute nicht mehr als *Opfer* wahrgenommen, sondern als *sponsoring*.<sup>36</sup> Wir opfern nicht mehr, wir investieren. Gleichzeitig aber empfinden wir uns immer mehr als Opfer *unkalku-*

<sup>34</sup> Wieland SCHMIED, Blasphemie oder Theodizee. Über das Orgien Mysterien Theater des Hermann Nitsch, in: Bernd DIECKMANN (Hg.), Das Opfer. Aktuelle Kontroversen, Münster 2001, 99–120.

<sup>35</sup> Rainer KOSELLEK, Die Diskontinuität der Erinnerung, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 47 (1999), 213–222, hier: 215.

<sup>36</sup> Hans-Martin GUTMANN, Die tödlichen Spiele der Erwachsenen. Moderne Opfermythen in Religion, Politik und Kultur, Freiburg 1995, 12 f.

liehbarer Benachteiligungen und Einbußen, die als Erfahrung von Kontrolldefiziten in unser Leben eindringen und *opferrhetorisch* thematisiert werden.

Das Kontrolldefizit entspricht der Undurchschaubarkeit der in der globalisierten Ökonomie entfesselten Mächte. Seine Interpretation mit dem Begriff des Opfers aber spricht diesen Mächten zugleich eine göttliche Qualität zu, macht sie zu „Mächten und Gewalten“.<sup>37</sup> Was unser Leben *verhindert*, bekommt so die Qualität des *Theonom-Unabänderlichen*.<sup>38</sup> Wir beugen den Nacken wie der Einverständnis nickende Stier im griechischen Tempel, bevor der Priester das am Boden des Opferkorbes unter Blumen und Blüten verborgene Messer ergreift.

Die Rede vom Verkehrsoffer scheint human, weil *empathisch* das Schicksal des menschlichen Schadensfalls andeutend. Die Metapher aber sagt zugleich mit aus, dass hier Menschen unabänderlich einem Vernichtungszusammenhang von quasi-göttlicher Würde geweiht waren.<sup>39</sup>

Ich habe gegen eine allzu unbedenkliche Übersetzung des christlichen Opferbegriffes mit dem Begriff der *Selbsthingabe* eingewandt, dass das Opfer Jesu Christi nicht einfach *Hingabe für die anderen* war, sondern *Hingabe im Kontext einer auf Gott gerichteten Lebenserwartung*, die im Auferstehungszeugnis ihre Entsprechung findet.

Wo Christen den Begriff des Opfers benutzen zur Kennzeichnung ihrer Nachfolge Jesu, darf Opfer niemals verstanden werden als die *Funktionalisierung des Menschen* in einem übergeordneten, endlichen Zusammenhang.

Deshalb ist christliches Opfer nie *verzweifelt-resignativ*, sondern immer voll Erwartung hin auf das unverfügbare Handeln Gottes. Christliches Opfer ist niemals *nekrophiliemotiviert*, sondern immer Zeugnis für die von Gott erwartete Lebensfülle. Christliches Opfer partizipiert spürbar an seiner *Geprägtheit durch die Lebenserwartung*, die in ihm steckt.

Wendet man diese Eigenschaften des Opfers Jesu gegen eine Instrumentalisierung des Selbstopferbegriffes im Interesse einer Funktionalisierung von

<sup>37</sup> Im amerikanischen Protestantismus haben die Erfahrungen von Christen im Widerstand gegen den Vietnamkrieg und die amerikanische Rüstungsindustrie zu einer Wiederentdeckung der Theologie der Mächte und Gewalten geführt. Thomas ZEILINGER (DERS., *Zwischen-Räume – Theologie der Mächte und Gewalten*, Stuttgart 1999) bietet eine ausführliche Untersuchung der Beiträge von William SPRINGFELLOW und Walter WINK.

<sup>38</sup> Ralf DZIEWAS deutet auf der Grundlage der Luhmannschen Theorie vom autopoetischen Charakter sozialer Systeme deren Sündhaftigkeit als „Teilaspekt des Machtcharakters der Sünde“, der sich entfaltet dadurch, dass er menschliches Verhalten bereits im Vorfeld einer freien Entscheidung bestimmt (DERS., *Die Sünde des Menschen und die Sündhaftigkeit sozialer Systeme. Überlegungen zu den Bedingungen und Möglichkeiten theologischer Rede von Sünde aus sozialtheologischer Perspektive*, Münster 1995, 241).

<sup>39</sup> Hans-Martin GUTMANN deutet den Straßenverkehr als säkularisierten Opferkult (a.a.O., 24).



Menschen bis in den Tod, so muss aber mit ähnlich kritischer Intention auch die gegenwärtig gebräuchliche, passivische Opferrhetorik untersucht werden.

In ihr nehmen Menschen an ihrem Leben vor allem zwei Aspekte wahr: Den Aspekt des *Ausgeliefertseins* einerseits und den Aspekt des größeren *Lebenshungers* andererseits. Das Zusammenspiel der Aspekte ist *tragisch wie in der griechischen Tragödie*. Es garantiert das *Grundgefühl eines dauernden Zuwenig*, für das eine anonyme, theomorphe Macht verantwortlich gemacht wird, gegen die es kein Sichwehren geben kann, nur Ergebung, die ihre Frustration im Hinschlachten der anderen betäubt.

Die Lebenshaltung Jesu in einer Zeit, in der Israel seit zwei Generationen zum Opfer der *imperialromanischen Globalisierung* geworden war, widerspricht dieser modernen Opferrhetorik diametral: Jesus wird von den ersten Christen nicht gedeutet als *passivisches Opfer*, dem es ergangen sei, wie es halt den Rebellen tragischerweise immer ergeht. Im Gegenteil: Das Opfer (im passivischen Sinn) wird als aktive Tat gedeutet, als solche ist sie erfüllt von göttlicher *exousia* (Vollmacht) und *dynamis* (Kraft, Macht). So kann es gedeutet werden als Selbsthingabe, aber als eine Selbsthingabe *in die immanent wirkende Lebensmacht Gottes*. Christliche Selbsthingabe ist immer durch die Lebenszugewandtheit Gottes bestimmt und so nicht eliminativ-resignativ. Das widerstandslose Sichbeugen unter anonyme Mächte und Gewalten, die Opfer von uns verlangen, kann sich selbstverständlich nicht auf Jesus berufen.

Aber auch die larmoyante Lebenshaltung derer, die in jeder noch so kleinen und unvermeidlichen Einschränkung eigener Lebensmöglichkeiten immer schon ein zugemutetes Opfer erkennen möchten, kann sich nicht auf Jesus berufen. Ihre Fixierung auf das Ideal eines unbeschädigten, allseitig erfüllten Lebens ist ja ein Moment an jenem mimetischen Neid, der das Verhängnis des tödlichen Opfers erst heraufbeschwört. Gerade der Wunsch, das eigene Leben möge vollkommen gelingen, entfesselt ja über die Zwischenstufe der unvermeidlichen Frustration jenen mimetischen Neid auf den anderen, der des blutigen Opfers zu seiner Beruhigung bedarf. Und in der Tat geht die Haltung, in der Menschen ihr Leben mithilfe der Opferkategorie deuten, einher mit einer Zunahme des medial befriedigten *voyeuristischen Interesses* an den blutigen Opfern des Alltags, deren Schicksal uns als *pazifizierende Katharsis* dargeboten wird, die zugleich aber zum mimetischen Muster der Gewalt wird.<sup>40</sup>

Sowohl der *aktiv-heroische* Opferbegriff als auch der *passiv-resignative Opferbegriff* erfahren aus der christlichen Tradition ihre Zurückweisung.

<sup>40</sup> Zur Bedeutung medialer Gewalt: G. LARCHER / F. GRABNER / CH. WESSELY (Hg.), *Visible Violence. Sichtbare und verschleierte Gewalt im Film. Beiträge zum Symposium Film and Modernity Violence, Sacrifice and Religion* Graz 1997, Münster 1998.

Aus dem Gesagten erscheint jedoch ein am Beispiel Jesu gebildeter aktiver Opferbegriff auf:

Wo ein Mensch im Vertrauen auf die zugesagte und erfahrbare lebensschaffende Macht Gottes am endlichen Material seines Lebens auf Gott hin eine absolute Setzung vollzieht, wo also ein Mensch in der Vorläufigkeit und Unverbindlichkeit unserer Tage den Mut findet, im Vertrauen auf Gott für die als richtig erkannte Entscheidung einzustehen und die Konsequenzen dieser Entscheidung zu tragen, da wird der Verlust von Daseinsmöglichkeiten um der mit ihm aufgehenden größeren Möglichkeit Gottes willen bejaht, da findet ein Opfern statt, das tatsächlich von der Gestalt Jesu her sich formen ließ, das so voll Widerstandskraft steckt, voll von unverfügbarer, aber zugesagter göttlicher *dynamis* (Stärke, Kraft) und *exousia* (göttliche Bevollmächtigung), das ermutigt, indem es in aller Verstrickung in Opferideologien und Opferrhetorik die Lebensmacht Gottes als verlässlichen Grund für die anderen behauptet und so vergegenwärtigt.

Dieses Opfern erkennen Christen in der gelingenden Vergegenwärtigung des Lebens Jesu in der Eucharistie wieder, in der sie sich zusammenfinden, um sich in-*spirieren* zu lassen von der in Leben, Hingabe und Auferstehung offenbar gewordenen Wirklichkeit Gottes, von seiner *exousia* und seiner *dynamis*, seiner Lebensfülle, die alles Opfern überflüssig macht.

## Auf der Suche nach gesamtchristlicher Anerkennung für den Dienst des Bischofs von Rom als erstem unter den Bischöfen

### Die Bedingungen der Kircheneinheit

Gemäß dem Gebet des Herrn: „Alle sollen eins sein: wie du, Vater, in mir und ich in dir,“ (Joh 17,21) ist das Urbild für die *Communio sanctorum* in der Einheit der heiligsten Dreifaltigkeit gegeben. Beim Reden über sie haben wir uns an die Reihenfolge Vater, Sohn und Heiliger Geist zu halten, denn ihre Einheit kennt eine Ordnung. Doch diese Ordnung bedeutet weder Über- noch Unterordnung, vielmehr besteht voller Gleichrang des Wesens zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist. Auch zwischen den Kirchen und in den einzelnen Ortskirchen zwischen ihren Gliedern bestünden Gleichrang und zugleich eine klare Ordnung, wenn deren *Communio* gemäß dem Urbild vollendet wäre, das in der Gemeinschaft der heiligsten Dreifaltigkeit gegeben ist. Doch die *Communio sanctorum* nimmt auf Erden nur ihren Anfang; erst in der jenseitigen Welt wird sie vollendet sein.

Die Ekklesiologie soll sich der jenseitigen Vollendung bewusst sein, und wir Christen müssen von ihr reden, weil wir nicht müde werden dürfen, Gott für unsere Berufung zur Gottebenbildlichkeit zu preisen. Aber wir haben immer auch davon zu sprechen, dass der Herr eine Kirche stiftete, in die zahllose Mängel hineingetragen werden. Denn als der gute Hirt, der zu den Verlorenen kam, beruft er die Menschen so zur Kirche, wie sie sind: mit vielen Mängeln behaftet, damit sie in ihr zu gottebenbildlichen Heiligen werden können. Da die Kirche also in der Zeit ihrer irdischen Pilgerschaft mit vielen von den Menschen in sie hineingetragenen Mängeln fertig werden muss und sich der ihr verheißenen gottebenbildlichen *Communio* einstweilen nur bruchstückweise erfreuen kann, findet sich im Neuen Testament für sie ein weiteres Bild: das Bild vom Leib Christi. Es lehrt, dass alles in der Kirche vom Haupt her zusammengehalten und bewegt wird; dass also für die Zeit ihrer Pilgerschaft auf Erden ein Ordnungsgefüge besteht, welches eine Sendung zu Führung und Leitung und die Pflicht, sich korrigieren zu lassen, mit sich bringt. In Eph 4,11–16 heißt es:

„Und er gab den einen das Apostelamt, andere setzte er als Propheten ein, andere als Evangelisten, andere als Hirten und Lehrer, um die Heiligen für die Erfüllung ihres Dienstes zu rüsten, für den Aufbau des Leibes Christi. So sollen wir alle zur Einheit im Glauben und in der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen, damit wir zum vollkommenen Menschen werden und Christus in seiner vollendeten Gestalt darstellen.“

Wir sollen nicht mehr unmündige Kinder sein, ein Spiel der Wellen, hin und her getrieben von jedem Widerstreit der Meinungen, dem Betrug der Menschen ausgeliefert, der Verschlagenheit, die in die Irre führt. Wir wollen uns, von der Liebe geleitet, an die Wahrheit halten und in allem wachsen, bis wir ihn erreicht haben. Er, Christus, ist das Haupt. Durch ihn wird der ganze Leib zusammengefügt und gefestigt in jedem einzelnen Gelenk. Jedes trägt mit der Kraft, die ihm zugemessen ist. So wächst der Leib und wird in Liebe aufgebaut.“

In der Kirche, die in der Ewigkeit ein ungetrübtes Abbild des gleichrangigen Ineinanders und Miteinanders der göttlichen Dreiheit wird sein dürfen, bedarf es während des irdischen Reifens einstweilen der Über- und Unterordnung, gleichsam als einer Arznei gegen Unvollkommenheiten.

Wie wir die Verpflichtung haben, schon hier auf Erden immer wieder von der uns verheißenen endzeitlichen Vollendung zu sprechen und Gott für sie zu preisen, haben wir auch allen Anlass, unserem Arzt und Erlöser dankbar zu sein, dass er während der irdischen Vorläufigkeit das Heilmittel bereit hält; dass er der Kirche für die Zeit ihrer Bewährung ein Gefüge der Über- und Unterordnung schenkte, das ihr hilft, sich auf jene vollendete Ordnung in der Ewigkeit zuzurüsten, in der sie keines Heilmittels, keiner Über- und Unterordnung, mehr bedürftig sein wird. Denn als Gabe des Herrn für die Zeit der Vorläufigkeit hat das Gefüge der Über- und Unterordnung in eben dieser Zeit großes Gewicht.

In der 2000jährigen Kirchengeschichte gab es Epochen, in denen die Kirchen ihr Denken hauptsächlich auf die in Aussicht gestellte Vollendung ausrichteten und mit Vorzug an die Gleichrangigkeit in der *Communio sanctorum* dachten, und andere Epochen, in denen sie sich in erster Linie der Notwendigkeiten erinnerten, die auf dem Weg dorthin bestehen, und den Gehorsam gegenüber der gottgesetzten Führung besonders herausstellten. Dass sich die einzelnen Kirchen diesbezüglich zu manchen Zeiten gegenteilig verhielten, dass die einen nämlich dies, die anderen das in den Vordergrund rückten, schuf Spannungen zwischen ihnen. Um über diese wieder hinwegzukommen, müssen wir ernsthaft nach der rechten Gewichtung zwischen beidem suchen.

#### Zur Zielsetzung dieses Aufsatzes

In der Enzyklika „*Ut unum sint*“ schreibt Johannes Paul II.: „Wie ich anlässlich der wichtigen Begegnung beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf am 12. Juni 1984 ausführen konnte, stellt die Überzeugung der katholischen Kirche, in Treue zur apostolischen Überlieferung und zum Glauben der Väter im Amt des Bischofs von Rom das sichtbare Zeichen und den Garanten der Einheit bewahrt zu haben, eine Schwierigkeit für den Großteil der anderen Christen dar, deren Gedächtnis durch gewisse schmerzliche Erinnerungen ge-

zeichnet ist“ (Art. 88). Dort zitiert der Papst auch seine Ansprache vor dem Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. vom 6. Dezember 1987, in der er die Hoffnung ausgesprochen hatte, dass der Heilige Geist „sein Licht schenke und alle Bischöfe und Theologen unserer Kirchen erleuchte, damit wir ganz offensichtlich miteinander die Formen finden können, in denen dieser Dienst einen von den einen und den anderen anerkannten Dienst der Liebe zu verwirklichen vermag“ (Art. 95). Damals schon hatte Johannes Paul II. die Bitte in den Raum gestellt, Katholiken und Nichtkatholiken mögen ihm dabei mit Gebet und ekklesiologischen Studien behilflich sein.

Zur Erfüllung dieser päpstlichen Bitte möchte der vorliegende Aufsatz ein Geringes beitragen. Dabei sei zunächst auf eine Tatsache verwiesen, auf die Franz Dvornik bereits in den Tagen des 2. Vatikanischen Konzils aufmerksam machte, die aber bislang von Katholiken und Nichtkatholiken wenig in Rechnung genommen wurde. Dvornik schrieb: „In den Augen der Orthodoxen und der anderen Kirchen erscheint das Problem des römischen Primates heute als noch wenig lösbar, denn man setzt den Primat in diesen Kreisen häufig mit der Verwaltungszentralisierung gleich, die sich im Lauf der letzten Jahrhunderte im Westen herausgebildet hat.“<sup>1</sup>

Wir möchten daher im Folgenden bestimmte Fakten der Kirchengeschichte untersuchen, aus denen sich ergibt: dass die Christenheit das Heilmittel gegen ihren Mangel an Einheit von alters her zu schätzen wusste; dass die Wertschätzung für die gesamtkirchliche Geltung des Heilmittels jedoch abnahm, nachdem es in relativ junger Zeit zu der erwähnten Verwaltungszentralisierung gekommen war, bei der leider jegliches Festlegen von Modalitäten für die Geschäftsführung unterblieb.

## Das Heilmittel gegen den Mangel an Einheit

### a) in der Spätantike

1) Von jeher hatte die Christenheit ihren Konzilien, insbesondere den ökumenischen Konzilien, die Kompetenz zuerkannt, gesamtkirchlich verbindliche Normen zu erlassen. Jede beliebige Sammlung kirchlicher Rechtsvorschriften kann zur Hand nehmen, wer sich überzeugen will, dass es solche Bestimmungen seit frühester Zeit gibt.

2) Auch das Eingreifen einer gesamtkirchlichen Autorität, die von einem bestimmten Amtsträger, nämlich vom römischen Bischof, auszuüben war, wurde für besondere Fälle bereits im Jahr 343 durch die Synode von Serdica ausdrücklich angesprochen. Dieses Eingreifen sollte erfolgen, wenn in einer

---

<sup>1</sup> F. DVORNIK, *Byzanz und der römische Primat*, Stuttgart 1966, 25 (franz. Original: *Byzance et la primauté romaine*, Paris 1964).



bestimmten Rechtssache das ordentliche pastorale Verfahren keine Lösung mehr schaffen konnte, so dass eine Appellation erforderlich wurde:

„... dafür ist Vorsorge zu treffen, daß, wenn in einer Provinz einer der Bischöfe mit seinem Bruder und Mitbischof Streit haben sollte, keiner von diesen beiden aus einer anderen Provinz Bischöfe als Schiedsrichter zu Hilfe rufen soll. Wenn es sich aber zeigt, daß einer der Bischöfe in einer Sache verurteilt wird, und er meint, er habe keine fehlerhafte, sondern eine gute Sache, so daß noch einmal ein neues Urteil gefällt werden sollte, so wollen wir ... das Andenken des Apostels Petrus ehren, und es soll von denen, die das Urteil gefällt haben, an [Julius,] den Bischof von Rom[,] geschrieben werden, damit durch die der Provinz benachbarten Bischöfe, falls nötig, ein neues Gericht gehalten werde, und er soll Schiedsrichter bestellen ...“ (Kanon 3)<sup>2</sup>

Es sollte wirklich ein jurisdiktionelles Eingreifen sein, wenn der römische Bischof im Fall einer Appellation an ihn tätig werden würde, denn Kanon 4 hält ausdrücklich fest:

„es ist notwendig, dieser Entscheidung ... hinzuzufügen: wenn ein Bischof durch das Urteil jener Bischöfe, die sich in der Nachbarschaft befinden, abgesetzt wurde und erklärt, ihm gebühre noch einmal die Sache der Verteidigung, so soll kein anderer in seinen Bischofsstuhl eingesetzt werden, bevor der Bischof der Römer darüber entschieden und eine Bestimmung erlassen hat.“

Zwar war die Zusammenkunft von Serdica kein wirklich gelungenes Konzil, doch das Trullanum von 691/92 listete die Kanones von Serdica unter den gültigen Rechtsvorschriften auf<sup>3</sup>, und das 2. Konzil von Nizäa bestätigte sie 787 erneut<sup>4</sup>. De facto fanden sie in Konstantinopel auch Anwendung, wie Dvornik aufzeigt.<sup>5</sup>

3) Die alte Kirche kannte wegen der Art, wie die ökumenischen Konzilien gefeiert wurden, und weil in der Antike jedermann von den Staatsführern erwartete, dass sie für das religiöse Leben Sorge trügen, eine weitere gesamt-kirchliche Autorität, die ein einziger Amtsträger auszuüben hatte. Den römischen Kaisern war in der Kirche nämlich eine wichtige koordinierende Funktion zuerkannt.

<sup>2</sup> Zitat aus Kanon 3 (und nachfolgendem Kanon 4) nach H. DENZINGER, *Kompilium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, 38. Aufl. 1999, Nr. 133 bzw. 134.

<sup>3</sup> Vgl. Kanon 2 des Trullanums, bei G. NEDUNGATT / M. FEATHERSTONE, *The Council in Trullo Revisited*, Rom 1995, 66.

<sup>4</sup> Vgl. Kanon 1 von Nizäa II bei J. WOHLMUTH (Hg.), *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Paderborn 1998, I, 139.

<sup>5</sup> F. DVORNIK, *Byzanz und der römische Primat*, 125–130. Zwar, so stellt er ausdrücklich fest, waren Berufungen von Byzanz nach Rom im Sinn der Kanones von Serdica recht selten (ebd., 126), doch ergäbe sich eindeutig, „daß man sich im neunten Jahrhundert in Byzanz darüber klar war, daß eine Berufung beim Römischen Stuhl auch in disziplinären Fragen durchaus im Bereich des Möglichen lag“ (ebd., 127).

Als Kaiser Konstantin noch kein getaufter Christ war, noch kein sakramental geheiligt, glied der Kirche, leistete er im Jahr 325 der Kirche den Dienst, dass er zum Konzil von Nizäa einlud und dieses mit öffentlichen Mitteln ermöglichte. Aus diesem Vorgang, der allseits als hilfreich und vorteilhaft angesehen wurde, erwuchs ein Gewohnheitsrecht, das die Kaiser für einige Jahrhunderte zuständig machte, ökumenische Konzilien einzuberufen, wenn ein ernstes Problem die Einheit der Kirche bedrohte. Dass die Kaiser diese Rolle ausübten, ist unbestritten. Sie beriefen die ökumenischen Konzilien ein, und ihre Einberufung war verbindlich, was Ort und Zeitpunkt anbelangte, so dass die Konzilien tatsächlich tagten und ihre Beschlüsse auch für jene Ortskirchen verbindlich wurden, deren Bischöfe nicht anwesend waren.<sup>6</sup> Die Kaiser legten fest, welche Themen zu behandeln waren; sie bestätigten die Beschlüsse, verliehen ihnen staatliche Sanktion und, was sehr wichtig war: sie sorgten überall, wohin ihr Arm reichte, für deren Annahme.<sup>7</sup> Doch nie hat es eine kirchenrechtliche Festlegung oder auch nur Überlegungen gegeben, durch welche die Rolle der Kaiser umschrieben, ihre Kompetenzen aufgezählt und die Modalitäten ihres Vorgehens festgelegt worden wären.<sup>8</sup> Diese Unbestimmtheit benutzten sie, um in der Kirche auch andere Handlungsmöglichkeiten wahrzunehmen.

In einigen Fällen, in denen die dogmatische Entscheidung eines ökumenischen Konzils nicht unverzüglich rezipiert wurde, meinten sie, ihrer Sorgpflicht für die Kircheneinheit besser nachzukommen, wenn sie keine neue Synode einberiefen, sondern für die betreffende Frage durch kaiserliche Dekrete eine Lösung festlegten und jedes Abweichen von der von ihnen verordneten Theologie verboten. In Wirklichkeit wurden in solchen Fällen aber die dogmatischen Gegensätze um neue Nuancen, bisweilen sogar um eine weitere dogmatische Partei vermehrt. Man denke an das „Enkyklion“ des Basiliskos (475) oder an das „Henotikon“ des Zenon (482), an die „Ekthesis“ des He-

<sup>6</sup> Fast so etwas wie eine Negativfolie für diese Feststellungen wurde vorgelegt in den Diskussionen des 1. Kongresses für orthodoxe Theologie, 1936 in Athen, als es nämlich ein lange und ausgiebig besprochenes Problem war, wer das geplante panorthodoxe Konzil werde einberufen können, da dafür kein Kaiser zur Verfügung stand; vgl. H. S. ALIVISATOS (Hg.), *Proces-verbaux du premier congrès de théologie orthodoxe*, Athen 1939, Sujet II (Possibilité de la convocation d'un Concile oecuménique, 256 ff.).

<sup>7</sup> Im Unterschied zu den Kaisern, die die nötige Verfügungsgewalt besaßen, um ihre Anordnungen auch durchzusetzen, fehlte innerkirchlichen Amtsträgern die Möglichkeit, für ihre Entscheide die Akzeptanz zu erzwingen – es sei denn, die Staatsgewalt stellte sich hinter sie.

<sup>8</sup> Kein kirchlicher Kanon spricht davon. Auch von keinem Versuch einer theologischen Rechtfertigung haben wir Kenntnis; Weiteres hierüber bei E. Chr. SUTTNER, *Hat die weltliche Macht für die Kircheneinheit zu sorgen?* in: *Kirche und Nationen*, Würzburg 1997, 214–234.

raklios (638) oder an den „Typos“ des Konstans II. (648)<sup>9</sup>. Wenigstens in diesen Fällen setzten die Kirchen sich zur Wehr und trafen, was die kaiserliche Zuständigkeit in der Kirche anbelangt, zumindest die eine Klarstellung, dass diese sich nicht auf die dogmatische Lehre beziehen könne. Denn jenen Kaisern, die durch Glaubensdekrete aus ihrer Kanzlei für die Kircheneinheit Sorge hatten tragen wollen, haftet das Stigma von Häretikern an.

Vieles an der Grundordnung des kirchlichen Lebens wurde von den Kaisern verfügt. In der Kirchenkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils wird gesagt: „Dank der göttlichen Vorsehung sind die verschiedenen Kirchen, die an verschiedenen Orten von den Aposteln und ihren Nachfolgern errichtet worden sind, im Lauf der Zeit zu einer Anzahl von organisch verbundenen Gemeinschaften zusammengewachsen ... Darunter haben vorzüglich gewisse Patriarchatskirchen wie Stammütter des Glaubens andere Kirchen sozusagen als Töchter geboren, mit denen sie durch ein engeres Liebesband im sakramentalen Leben und in der gegenseitigen Achtung von Rechten und Pflichten bis auf unsere Zeiten verbunden sind. Diese einträchtige Vielfalt der Ortskirchen zeigt in besonders hellem Licht die Katholizität der ungeteilten Kirche.“ Als Gottes Vorsehung die Patriarchatsordnung heranwachsen ließ, waren daran die Kaiser entscheidend beteiligt. Es gäbe kein Patriarchat von Konstantinopel, wären die Kaiser nicht machtvoll für sein Entstehen eingetreten.<sup>10</sup> Die sogenannte Pentarchieordnung, die auf Jahrhunderte hinaus den Zusammenhalt der Patriarchate regelte, war durch Kaiser Justinian I. rechtlich festgeschrieben worden, als dieser für die Erzbischöfe von Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem die Titulatur „Patriarchen der Oikumene“ reservierte und die Einheit der Kirche im Reich dadurch garantiert sehen wollte, dass ein jeder der Patriarchen als jeweils erster Bischof allen Ortskirchen seines Gebiets vorstehen und sie untereinander in Harmonie verbleiben sollten.<sup>11</sup>

Dass die Patriarchatsordnung der alten Kirche in administrativen Angelegenheiten eine Vorrangstellung der Kaiser kannte, der die Patriarchate unterworfen waren, ergibt sich unter anderem auch aus der Tatsache, dass nach Ausbruch des Bilderstreits der Kaiser die Grenze zwischen den Patriarchaten von Rom und Konstantinopel gewaltig verändern konnte und dass der Akt

<sup>9</sup> Vielleicht wollte Kaiser Leo III. im Bilderstreit ebenso verfahren und scheiterte am mannhaften Widerstand des Patriarchen Germanos, dem die verheerenden Folgen früherer kaiserlicher Glaubensdekrete eine Warnung waren. Hierzu vgl. E. Chr. SUTTNER, Die theologischen Motive im Bilderstreit, in: Nicolaus. Revista di Teologia ecumenico-patristica 15 (1988) 61 f.

<sup>10</sup> Vgl. E. Chr. SUTTNER, Ephesus in der alten Kirchengeschichte, in: DERS., Kirche und Nationen, Würzburg 1997, 536–543.

<sup>11</sup> Vgl. V. PERI, La Pentarchia: istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica, in: Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo, Bd. I, Spoleto 1988, 209–311.

des ikonoklastischen (= häretischen) Kaisers, der dies getan hatte, nach dem Ende des Bilderstreits trotz dringlicher Vorstellungen aus Rom keineswegs mehr zurückgenommen wurde, weil er im Reichsinteresse lag.<sup>12</sup>

b) im Mittelalter

1) Als das Römerreich durch die Krönung Karls des Großen gespalten war, folgten die Kaiser im Westen zunächst in ihrem Verhalten gegenüber der Kirche dem Vorbild, das ihnen aus Neurom geboten war. Auch sie waren bereit und gewillt, viel Verantwortung für die Kirche zu tragen. Im Zug einer Reformbewegung des 11. Jahrhunderts stellte das Abendland ihre Zuständigkeit jedoch in Frage. Man fand zu der Einsicht, dass gemäß der Herrenworte an Petrus die Kirche in der Person ihres ersten Bischofs selber die Verantwortung für ihre Einheit tragen solle, und dies hatte in der abendländischen Kirche eine starke Entfaltung der Rolle des ersten Bischofs zur Folge. Man begann alles herauszustellen, was im biblischen, patristischen, kanonistischen und kirchengeschichtlichen Erbe geeignet war, eine besondere Verantwortung des römischen Bischofs für die Einheit der Kirche zu untermauern. Unter Bezugnahme darauf und zudem auf das bei den römischen Bischöfen seit ältester Zeit lebendige Bewusstsein von ihrer umfassenden Verantwortung lehrte die abendländische Kirche nun immer eindeutiger, dass durch göttlichen Willen dem Römischen Stuhl in der Gesamtkirche die Führung zukomme.

Der Wandel im Verhältnis zur Staatsmacht brachte auch innerhalb der Kirche einen Wandel mit sich. Dass viele Dinge nicht mehr wie früher vom Kaiser zu erledigen waren, sondern durch die der Kirche eigene apostolische („petrinische“) Autorität geordnet wurden, stärkte die Rolle des römischen Bischofs auch innerhalb der abendländischen Kirche. Doch gab man sich damit zufrieden, das Ausüben ernster Verantwortung durch den Bischof von Rom durchzusetzen; über die Modalitäten, die dabei zu beachten wären, dachte man ebenso wenig nach, wie man ehemals die Verantwortung der Kaiser unreflektiert hatte groß werden lassen.

2) Die Reformbewegung war noch im Fluss, da expandierten die Lateiner auf breiter Front nach Osten (von den Ritterorden im Norden über Polen, Ungarn und die Normannen bis zu den Kreuzfahrern im Vorderen Orient), und sie waren fest überzeugt, es sei für die Einheit der Kirche notwendig, dass ihr erster Bischof nicht nur bei ihnen zu Hause, sondern weltweit die Kirchenführung klar und deutlich ausübe. Entsprechend bestimmte das 4. Laterankonzil in Kap. 5:

---

<sup>12</sup> Die Vorgänge sind benannt im Abschnitt „Synoden zur Zeit des Photios“ bei E. Chr. SUTTNER, *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit*, Würzburg 1999, 36–42.

„Nach der römischen Kirche, die auf Anordnung des Herrn als Mutter und Lehrerin aller Christusgläubigen über alle anderen Kirchen den Vorrang in der ordentlichen Gewalt besitzt, hat Konstantinopel die erste, Alexandrien die zweite, Antiochien die dritte und Jerusalem die vierte Stelle inne. Jede dieser Kirchen behält ihre Würde in folgender Weise: Nachdem ihre Vorsteher vom römischen Bischof als Insignie der bischöflichen Amtsfülle das Pallium empfangen und ihm dabei den Treu- und Gehorsamseid geleistet haben, verleihen auch sie ihren Suffraganen eigenverantwortlich das Pallium und nehmen von ihnen das kanonische Versprechen für sich und das Gehorsamsgelöbnis für die römische Kirche entgegen.“<sup>13</sup>

Hier drückt sich die Überzeugung aus, dass sich die Autorität der Patriarchen aus einer Delegation durch den römischen Bischof herleite; von ihm würden sie die Autorität anlässlich der Palliumsverleihung<sup>14</sup> empfangen. Von Rom her kam eben nach Überzeugung des 4. Laterankonzils die Autorität aller Kirchenführer. Doch darf nicht übersehen werden, dass gemäß diesem Konzil die Patriarchen, sobald der Papst ihnen mit dem Pallium die Autorität verliehen hatte, diese eigenverantwortlich, d. h. autonom ausüben sollten. Das Konzil kennt keine Besorgtheit des Römischen Stuhls um die laufenden pastoralen Geschäfte der Patriarchate. Wie auch die Kanones von Serdica spricht es im Folgenden nur von Appellationen nach Rom und billigt sie. Zu solchen konnte es – die damaligen Verkehrsverbindungen in Anschlag gebracht – nur in sehr außerordentlichen Angelegenheiten kommen.

Die Deutlichkeit, mit der man die römische Herkunft der bistumsübergreifenden Zuständigkeiten der östlichen Patriarchen aussprach, scheint sogar die althergebrachte Liste der fünf Patriarchate als obsolet auszuweisen. Doch die neue lateranensische Zählung mit vier Patriarchen unter dem Papst setzte sich nicht auf die Dauer durch. Das Florentinum kehrte zur alten Zählung der fünf Patriarchensitze zurück:

„Der heilige Apostolische Stuhl und der römische Bischof haben den Vorrang über den ganzen Erdkreis inne und er, der römische Bischof, ist der Nachfolger des seligen Pe-

<sup>13</sup> Zitat nach J. WOHLMUTH (Hg.), *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Paderborn 2000, II, 236.

<sup>14</sup> Von alters her war es im Abendland Sitte gewesen, dass der Papst jenen Bischöfen, die in seinem Auftrag als regionale kirchliche Autoritätsträger tätig sein sollten, das Pallium verlieh. Die Verleihung signalisierte, dass solchen Würdenträgern die Verantwortung, die über das Gebiet ihrer eigenen Diözese hinausreichte, als Beauftragten des Bischofs von Rom und als Teilhabern an dessen besonderen Vollmachten zukam. Als die Lateiner in der Kreuzfahrerzeit ihre Herrschaft weit in den Osten ausgedehnt hatten, hielten sie es für angebracht, auch die dortigen Patriarchen zu verpflichten, in Rom das Pallium zu erbitten und sich dadurch vom römischen Bischof zum Ausüben ihrer regionalen Autorität ermächtigen zu lassen. Nachdem das 2. Vat. Konzil im Dekret „*Orientalium Ecclesiarum*“, Art. 9, bestimmt hatte, „daß die Rechte und Privilegien (der Patriarchen) nach den alten Traditionen einer jeden Kirche und nach den Beschlüssen der Ökumenischen Konzilien wiederhergestellt werden sollen,“ wurde die Verpflichtung der mit Rom unierten Patriarchen, vom Papst das Pallium zu erbitten, nicht mehr in den CCEO aufgenommen.



trus, des Ersten der Apostel, und wahrer Stellvertreter Christi, er ist Haupt der ganzen Kirche sowie Vater und Lehrer aller Christen, und ihm ist im seligen Petrus von unserem Herrn Jesus Christus die volle Gewalt gegeben worden, die universale Kirche zu weiden, zu leiten und zu lenken, wie es auch in den Akten der ökumenischen Synoden und den heiligen Kanones festgelegt ist. Wir erneuern auch noch die in den Kanones überlieferte Ordnung der übrigen verehrungswürdigen Patriarchen: Der Patriarch von Konstantinopel ist der zweite nach seiner Heiligkeit, dem Papst von Rom, der dritte ist der Patriarch von Alexandrien, der vierte der von Antiochien und der fünfte der von Jerusalem, natürlich unter Wahrung all ihrer Privilegien und Rechte.“<sup>15</sup>

3) Dem griechischen Osten gilt der Wandel in der lateinischen Kirche des 11. und 12. Jahrhunderts als bedenklich, und es kam im Osten und im Westen wegen der abendländischen Reformen zu je eigenen Vorstellungen von der rechten Kirchenordnung. Einem Griechen, der nach dem Investiturstreit in den Westen reiste, konnte der Kaiser in der Kirche „zu schwach“ erscheinen, der Papst aber „zu stark“. Umgekehrt konnten Lateiner der Meinung sein, im Osten regiere der Kaiser die Kirche und der Patriarch sei ihm allzu ergeben. Im Unterschied zu der im Westen sich durchsetzenden Zentralisierung blieben die regionalen Autonomien dem Osten teuer; dieser beließ die Verantwortung für das Zusammenspiel der regionalen Kirchen beim Kaiser. Bis 1453 wussten sich die byzantinischen Kaiser nicht nur für die Gläubigen ihres Reiches verantwortlich, sondern auch für die griechischen Patriarchate unter islamischer Herrschaft, für die griechischen Christen in Staaten der Lateiner und für die slawischen Kirchen östlicher Tradition.<sup>16</sup> Ein letztes Mal trat die koordinierende Funktion des Kaisers für die griechischen Kirchen beim Konzil von Florenz zutage, als der Kaiser bei ihnen den ersten Platz einnahm, wie es der Papst bei den Lateinern tat.

c) nach der kolonialen Expansion Europas

1) Nach dem Florentinum und noch vor dem Tridentinum setzte die koloniale Expansion der europäischen Staaten ein.<sup>17</sup> Mit ihr war eine Ausbreitung des

<sup>15</sup> Zitat nach J. WOHLMUTH (Hg.), *Conciliarum oecumenicorum decreta*, Paderborn 2000, II, 528.

<sup>16</sup> Sogar noch 1393, zu einem Zeitpunkt also, zu dem der Konstantinopeler Kaiser kaum noch weltliche Macht besaß und auf die Ferne hin nur mehr kirchlichen Einfluss haben konnte, schrieb der Konstantinopeler Patriarch Antonios IV. an den Moskauer Großfürsten Vasilij I.: „Es ist unmöglich, daß die Christen eine Kirche aber keinen Kaiser haben. Die Kaisermacht und die Kirche bilden eine große Einheit und Gemeinschaft, und es ist ganz unmöglich, daß sie voneinander getrennt werden.“ (MIKLOSICH/MÜLLER, *Acta patriarchatus Constantinopolitani*, II, 190f.; eine auszugsweise deutsche Übersetzung des patriarchalen Schreibens bei Hauptmann-Stricker, *Die orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte*, Göttingen 1988, 196–199.) Wenn ein neuzeitlicher katholischer Theologe Vergleichbares über die Kirche darlegen wollte, müsste er vom Papst aussagen, was Patriarch Antonios über den Kaiser schrieb.

<sup>17</sup> 1488 umsegelten Portugiesen die Südspitze Afrikas und fanden 1498 den Seeweg nach

lateinischen Christentums in die neu entdeckten Länder verbunden, und seither erstreckt sich die lateinische Kirche ebenso weit wie die Gesamtkirche: über alle Erdteile.

In doppelter Hinsicht machte dies die aus der Spätantike ererbte Einteilung der Kirche in fünf Patriarchate zu einer überholten Sache. Erstens hatte das überkommene System keinen Platz für die „neue Welt“, und zweitens verlor es die Lateiner, die damals allein in die „neue Welt“ expandierten, angesichts der neuen Ausdehnung ihrer lateinischen Kirche recht schnell, weiterhin zwischen dem römischen Patriarchat und der Gesamtkirche zu unterscheiden.<sup>18</sup> Sie vergaßen, was sie zur Zeit des Florentinums noch wussten: Dass man die patriarchalen und die päpstlichen Prärogativen des Römischen Stuhls voneinander abheben muss, und dass nur den einen, nicht aber den anderen Prärogativen weltweite Geltung zukommt.

Seither denkt die lateinische Seite kaum mehr daran, dass der römische Bischof für bestimmte Diözesen manches als deren Patriarch tat. Was immer eine einzelne Bischofskirche nicht allein, sondern mit römischer Hilfe tut, erscheint jenen, welche die patriarchale Funktion des Bischofs von Rom übersehen, als mit päpstlicher Hilfe durchgeführt. Folglich halten sie auch die ordentlichen patriarchalen Amtshandlungen, die der Bischof von Rom von jeher auf dem Gebiet des römischen Patriarchats zu setzen hatte, für päpstliche Aufgaben. In Serdica und beim 4. Laterankonzil war anerkannt worden, dass dem römischen Bischof auch für jene Gebiete, die seiner ordentlichen Obsorge als römischer Patriarch nicht unterlagen, bestimmte Zuständigkeiten zustehen, weil er der Nachfolger Petri ist. Aber nun begann man, die weltweiten päpstlichen Zuständigkeiten nach dem Modell jenes ordentlichen patriarchalen Handelns zu konzipieren, zu dem der römische Bischof in der Antike und im Mittelalter lediglich im Abendland ermächtigt und verpflichtet war.

Als bezeichnendes Beispiel dafür sei auf eine Neuerung verwiesen, die nach der Gründung der *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* eintrat. Im Widerspruch zum fünften Kapitel des 4. Laterankonzils, welches die Eigenverantwortlichkeit der mit dem Papst geeinten Hierarchen aus den östlichen Patriarchaten ausdrücklich sanktionierte, wurde die genannte Kongregation mit der kontinuierlichen Aufsicht über die ordentliche Pastoral in den Kirchengemeinden von Gläubigen aus allen östlichen Patriarchaten beauftragt, wenn

---

Indien; 1492 landete Kolumbus in Amerika, und in kürzester Zeit entstanden europäische Kolonien in Afrika, Ostasien und Amerika.

<sup>18</sup> Zum Schwinden des Bewusstseins der abendländischen Christen vom Unterschied zwischen römischem Patriarchat und Gesamtkirche vgl. auch E. Chr. SUTTNER, Patriarchat und Metropolitanverband im christlichen Osten im Vergleich mit Erzbistümern aus dem Abendland, in: 1200 Jahre Erzbistum Salzburg (Hg. von DOPSCH/KRAMML/WEISS), Salzburg 1999, 157–174.

deren Hierarchen mit dem Papst in Kirchengemeinschaft getreten waren. Die jurisdiktionelle Kompetenz des ersten Bischofs, die ihm in besonderen Fällen von jeher das Eingreifen ermöglichte bzw. die zur Appellation an ihn ermächtigte, wurde umgeformt zu einer ordentlichen Führungskompetenz.<sup>19</sup>

Wer aber eine kontinuierliche Primatsausübung des Papstes über die ordentliche Seelsorge auf dem ganzen Erdball erwartet, fügt zu der antiken und mittelalterlichen Überzeugung von der Existenz eines päpstlichen Primats etwas hinzu. Er handelt analog zu den Konziliaristen des Spätmittelalters. Diese wollten das Dogma von der Kompetenz allgemeiner Konzilien und das Recht der Kirche, solche immer wieder zu feiern, dahingehend neu gestalten, dass diese Konzilien zu periodischen Versammlungen, d.h. zu einem Institut der ordentlichen Pastoral werden sollten. So wurde nach dem Tridentinum auch die päpstliche Jurisdiktion von einer der Kirche jederzeit gebotenen Möglichkeit zur Hilfe in außerordentlichen Fällen umgeformt zu einem kontinuierlichen Regieren, bei dem der römische Bischof in allen Kontinenten alles zu tun hat, was ihm ehemals nur im Abendland an pastoralen Aufgaben oblag.

Bestärkt wurde der römische Zentralismus in der Folgezeit durch Ordensleute, die von der *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* in den Osten gesandt waren. Insbesondere gilt dies von den Jesuiten. Denn schon ihr Gründer Ignatius und seine ersten Gefährten waren von einer zentralistischen ekklesiologischen Konzeption geleitet. Diese bekundet sich bereits im Bericht über den ersten von jenen Ausspracheabenden des Ignatius mit seinen Gefährten im Jahr 1539, bei denen Ignatius und die Seinen sich zur Ordensgründung entschlossen. Gemäß einem Gelöbnis aus dem Jahr 1534 hatten sie sich dem Papst zur Verfügung gestellt. Nachdem sich zeigte, dass der Papst ihnen Aufgaben an verschiedenen Orten zuweisen wollte, stellten sie 1539 Überlegungen an, wie sie den

<sup>19</sup> In einer jüngst erschienenen kanonistischen Arbeit über die Kompetenzen römischer Kurialkongregationen in Angelegenheiten des christlichen Ostens (Michael VATTAPPALAM, *The Congregation for the Eastern Churches. Origins and Competence*, Libreria Editrice Vaticana, 1999) nimmt der Verfasser Maß an jener Jurisdiktionsausübung über die mit Rom unierten östlichen Kirchen durch die *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*, später durch die *Sacra Congregatio pro Ecclesia Orientali* (*pro Ecclesiis Orientalibus*), die eine Folge der neuzeitlichen Verwaltungszentralisierung ist, und welche die liturgische, spirituelle und kirchenrechtliche Autonomie dieser Kirchen entscheidend beschnitt. Er schreibt: „As a result of the work by the missionaries, the separated Eastern Christians began to come into communion with Rome. Their return to communion *necessitated* a special Congregation for the affairs of these Churches“ [Ebd., 17 (Hervorhebung von uns)]. Diese „Notwendigkeit“ nimmt er für selbstverständlich und sieht keine Veranlassung, sie zu begründen. Dies tut er, obwohl er sich genötigt sieht, selbst einzuräumen, dass Papst Sixtus V., der die moderne Kurie schuf, 1588, als schon seit Jahrhunderten unierte Kirchen bestanden, keine Aufsichtsinstanz über den Osten für erforderlich hielt (wörtlich, 26: „it is to be noted, that in the great reformation of the Roman Curia by Sixtus V, the affairs of the Eastern Churches were not a matter of attention“). Jahrhundertlang hatten nämlich die Päpste ihren weltweiten primatialen Dienst in einer Weise ausgeübt, für die sie keines Dikasteriums zur Aufsicht über die Kirchen jenseits der Grenzen ihres römischen Patriarchats bedurften.

Zusammenhalt untereinander trotz der bevorstehenden geographischen Entfernung sicherstellen könnten. Sie eröffneten die Beratung mit der Frage, ob es angemessen sei oder nicht, sich fest zusammenzuschließen „nachdem wir uns und unser Leben Christus unserm Herrn und seinem wahren und rechtmäßigen Stellvertreter auf Erden dargebracht und geweiht haben, damit er über uns verfüge und uns dorthin sende, wo er urteilt, daß wir Erfolg haben können, sei es (zu den Türken), sei es zu Indern oder Ketzern oder anderen Gläubigen oder Ungläubigen“.<sup>20</sup> Sozusagen „*in directo*“ war dies ein Bekenntnis zur Lehre der katholischen Kirche vom Primat des Bischofs von Rom, dem eine weltweite Verantwortung auferlegt ist. Sozusagen „*in obliquo*“ steht aber auch die Erwartung dahinter, der Bischof von Rom übe seinen Primat so aus, dass er für Ignatius und seine Gefährten (und später für alle Jesuiten) überall in der Welt den ordentlichen pastoralen Dienst bestimmt.

Weil es nach dem Tridentinum zu einem schwerwiegenden Wandel kam, muss im Kirchengeschichtsunterricht deutlich auf den großen Unterschied verwiesen werden, den es bedeutet, wenn die einen die Anerkennung jenes Jurisdiktionsprimats einfordern, der dem römischen Bischof von alters her eignet, und wenn andere nach der Zustimmung zu jenem zentralistisch strukturierten Ausüben dieses Primats verlangen, das sich erst in nachtridentinischer Zeit einbürgerte.

2) Zu einem schwerwiegenden Wandel kam es, als das Mittelalter zu Ende ging, auch im Osten. Das Kaisertum Neuroms ging unter, und keine andere Institution übernahm die bisherige kirchliche Funktion des Kaisers. Die griechischen und die ostslawischen Kirchen verfügen seither über keinen Koordinator mehr, den alle Patriarchate (bzw. autonomen Erzbistümer) anerkennen. Daher brachte die nachfolgende geschichtliche Entwicklung Probleme für die Einheit, für die sogar noch auf den gegenwärtigen panorthodoxen Beratungen nach einer Lösung gesucht werden muss.<sup>21</sup> Es kam zu einer Aufsplitterung der Orthodoxie in einzelne Kirchen, die sich zwar zusammengehörig wissen, die aber nur unter erheblichen Schwierigkeiten gemeinsam zu handeln vermögen. Dennoch stellte die Orthodoxie ihre Lebenskraft unter Beweis, indem sie auch ohne einen Koordinator das kirchliche Leben weiterhin gewährleisten konnte.

3) Die Folge aber war, dass das Kirchenbild in Ost und West allmählich jene Verschiedenheit erlangte, die gegenwärtig kennzeichnend ist: Einheitlichkeit unter gemeinsamer Führung durch den Papst im Westen und Autokephalien ohne gemeinsames Oberhaupt im Osten. Heutzutage gelten die Zentralisierung der katholischen Kirche unter ihrem Papst und die Aufgliederung der orthodoxen Kirche in einzelne selbstständige Kirchen sogar als die augenscheinlichsten Charakteristika beider kirchlicher Traditionen. Gläubige, die

<sup>20</sup> Monumenta Historica Societatis Jesu, vol. 63, 3.

<sup>21</sup> Vgl. E. Chr. SUTTNER, Die theologischen Fakultäten der orthodoxen Kirchen suchen die Zusammenarbeit, in: OstkStud 25 (1976) 321–326.

der jeweils anderen Seite mit Argwohn begegnen, gehen sogar so weit, dass sie das unterschiedliche Erscheinungsbild, das die beiden Kirchen erst in der Neuzeit erlangten, als ein „Entweder-Oder“ verstehen. Sie meinen, es könne nur eines richtig sein: Entweder die Kirche solle nach Christi Willen einen Papst haben, von dem alles abhängt, oder die Autokephalien seien gottgewollt und es könne in der wahren Kirche Christi keinen Papst geben.

d) gemäß dem Verständnis des 1. Vatikanischen Konzils

In der dogmatischen Konstitution „*Pastor aeternus*“ lehrte das 1. Vatikanische Konzil:

„Wir lehren demnach und erklären, daß die Römische Kirche auf Anordnung des Herrn den Vorrang der ordentlichen Vollmacht über alle anderen innehat, und daß diese Jurisdiktionsvollmacht des Römischen Bischofs, die wahrhaft bischöflich ist, unmittelbar ist: ihr gegenüber sind die Hirten und Gläubigen jeglichen Ritus und Ranges – sowohl einzeln als auch alle zugleich – zu hierarchischer Unterordnung und wahren Gehorsam verpflichtet, nicht nur in Angelegenheiten, die den Glauben und die Sitten, sondern auch in solchen, die die Disziplin und Leitung der auf dem ganzen Erdbreis verbreiteten Kirche betreffen, so daß durch Wahrung der Einheit sowohl der Gemeinschaft als auch desselben Glaubensbekenntnisses mit dem Römischen Bischof die Kirche Christi eine Herde unter einem obersten Hirten sei.“<sup>22</sup>

Zwar wäre es möglich, die Worte „*daß diese Jurisdiktionsvollmacht des Römischen Bischofs, die wahrhaft bischöflich ist, unmittelbar ist,*“ so zu lesen, als ob sie eine kontinuierliche Primatsausübung des Papstes über die ordentliche Seelsorge auf dem ganzen Erdball aussagen möchten. Doch eine solche Deutung verstößt gegen einen wichtigen hermeneutischen Grundsatz der katholischen Ekklesiologie, welcher besagt, dass die Kirche in den 2000 Jahren ihrer Existenz unverrückbar und jederzeit alles besaß, was ihr Wesen ausmacht. Wenngleich eine kontinuierliche Primatsausübung des Papstes über die ordentliche Seelsorge auf dem ganzen Erdball nicht im Widerspruch stünde zum Text des Konzilsbeschlusses, kann sie darin doch nicht gefordert sein. Denn es konnte nicht geschehen, dass 1870 vom kirchlichen Lehramt zu einer wesentlichen Eigenschaft der katholischen Kirche erklärt worden wäre, was es bis zum Tridentinum nicht gab.

Allein aufgrund der Wortbedeutung kann nicht erhoben werden, was der Konzilstext meint; die Interpretation der Konzilslehre ist nicht einfachhin Sache der Philologie. Eine viel angemessenere Hermeneutik für diese Aussage ist es, sie anhand der oft zitierten Worte von Joseph Ratzinger aus dem Jahr 1976 zu interpretieren, dass mit dem dogmatischen Beschluss von 1870 nur das festgeschrieben werden konnte, was auch im 1. Millennium formuliert und

---

<sup>22</sup> Zitat nach H. DENZINGER, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, 38. Aufl. 1999, Nr. 3060.



gelebt wurde.<sup>23</sup> Lässt man sich beim Lesen des Konzilstexts von dieser aus dogmatischen Gründen unverzichtbaren hermeneutischen Regel leiten, ergibt sich, dass das 1. Vatikanische Konzil wiederum – wie einst das Konzil von Serdica – die Existenz, die weltweite Erstreckung und die unbezweifelbare Geltungskraft des päpstlichen Jurisdiktionsprimats aussagte, aber sich nicht dazu äußerte, wann und unter welchen Modalitäten der Papst seinen Primat ausüben solle.

### Unterwegs zum Konsens

#### a) Die Wiederbelebung der altkirchlichen Sicht von der Kircheneinheit durch das 2. Vatikanische Konzil

Nicht mehr die Frage, ob der vom Herrn gesetzten Obrigkeit der rechte Gehorsam geleistet werde, stand für das 2. Vatikanische Konzil obenan, als es Ausschau hielt, wo überall in der Welt die Kirche Gottes zu finden sei. Vielmehr fragte es in erster Linie, wo sich die Gnadengaben Gottes bekunden, auf die es zurückzuführen ist, dass die Ortskirchen gleichrangige Schwesterkirchen sein dürfen, und dass ihre Glieder im vollen Sinn und mit gleichem Recht Glieder Christi sind.

Die katholische Kirche erkannte infolgedessen die Verpflichtung wieder, dass sie die Elemente der Heiligung und der Wahrheit überall, auch jenseits ihrer eigenen kanonischen Kirchengrenzen, zu achten hat. Darum wies das Konzil mit Nachdruck darauf hin, dass in vielen Ortsgemeinden, die dem Nachfolger Petri nicht in gebührender Weise verbunden sind, dennoch in der Kraft der apostolischen Sukzession das Priestertum zu finden ist und als Quelle des Lebens der Kirche und als Unterpfand der kommenden Herrlichkeit die heilige Eucharistie. Das Konzil bekannte, dass sich in solchen Ortsgemeinden durch die Feier der Eucharistie die Kirche Gottes aufbaut und heranwächst. Paroli geboten wurde also im ekklesiologischen Denken und in der Frömmigkeit der einseitigen und bisweilen sogar übertriebenen Verlagerung des Akzentes auf die der Kirche für die Zeit des irdischen Reifens geschenkte Hilfe zur Einheit. Erneut in den Vordergrund der ekklesiologischen Überlegungen gerückt wurde hingegen jener andere Aspekt der Einheit, der – wie eingangs aufgezeigt – die Kirche nach der Wiederkunft des Herrn allein kennzeichnen wird.

Eine Folge der erwähnten Akzentverlagerung, die aus der kluniazensischen Reformbewegung am Beginn des 2. Millenniums erwachsen war und in nachtridentinischer Zeit ihren Höhepunkt erreichte,<sup>24</sup> war die Sorge, die

<sup>23</sup> Vgl. J. RATZINGER, Theologische Prinzipienlehre, München 1982, 209.

<sup>24</sup> Vgl. die einschlägige Darlegung bei E. Chr. SUTTNER, Die orthodoxe Welt und der lateinische Westen – Gegensatz oder Ergänzung?, in: Politische Studien, 53 (2002).

in der jüngeren Vergangenheit für nicht wenige Ekklesiologen recht ernst gewesen war, dass die Gliedschaft an der Kirche verloren gehe, wenn das geistliche Leben nicht getragen bleibt von einem uneingeschränkten Gehorsam gegenüber dem Nachfolger Petri.<sup>25</sup> Mit dem Wiederaufleben des Wissens um das bipolare altkirchliche Verständnis von der Kircheneinheit wurde wieder erkannt, dass die kirchliche Obrigkeit nur ein Hilfsmittel ist, weil sie Heilmittel sein soll für die irdischen Unzulänglichkeiten in der Kirche. So konnte die genannte erste Sorge überwunden werden und der Weg wurde frei für die Wiederbegegnung von Schwesterkirchen nach dem Grundsatz *par cum pari*. Jüngst ist daher im Dokument „Dominus Jesus“ ausgeführt worden:

„Die Kirchen, die zwar nicht in vollkommener Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, aber durch engste Bande, wie die apostolische Sukzession und die gültige Eucharistie, mit ihr verbunden bleiben, sind echte Teilkirchen. Deshalb ist die Kirche Christi auch in diesen Kirchen gegenwärtig und wirksam, obwohl ihnen die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche fehlt, insofern sie die katholische Lehre vom Primat nicht annehmen, den der Bischof von Rom nach Gottes Willen objektiv innehat und über die ganze Kirche ausübt.“<sup>26</sup>

#### b) Die dreigestufte Kircheneinheit gemäß „Lumen gentium“

„Dank der göttlichen Vorsehung“ kam es laut der Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ des 2. Vatikanischen Konzils zur tatsächlich gelebten Grundordnung der Kirche. Das Dokument spricht von Ortskirchen mit je ihrem Bischof an der Spitze, von regionalen Strukturen mit Patriarchen bzw. Bischofskonferenzen und von der Gesamtkirche, die in ihrer Gesamtheit vom Nachfolger Petri präsiert wird. Diese Ordnung, die von Gott her verfügt ist, wird in ihrer konkreten Gestalt vom Geschichtsablauf und daher von menschlichem Mitentscheiden mitbedingt.

Die einzelnen Ortskirchen, an deren Spitze gemäß göttlicher Vorsehung je ein Bischof steht, wurden der Zahl und der Größe nach im Lauf der Geschichte durch menschliches Zutun vermehrt und vermindert, in mehrere Diözesen aufgeteilt oder auch aus mehreren zu einer einzigen zusammengefügt. Obwohl die Bischofskirchen der Zahl und der Größe nach zur Disposition stehen, sind sie stets die Grundform für die Verwirklichung der Kirche geblieben.

<sup>25</sup> Vgl. die einschlägigen Ausführungen bei E. Chr. SUTTNER, Das wechselvolle Verhältnis zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens im Lauf der Kirchengeschichte, Würzburg 1996, 89–102.

<sup>26</sup> Dominus Jesus, Art. 17. Freilich richtet dieses Dokument den Blick fast exklusiv auf die Eucharistie und drängt die jenseits der kanonischen Grenzen der katholischen Kirche auffindbaren sonstigen Elemente der Heiligung und der Wahrheit, von denen das 2. Vatikanische Konzil mit Nachdruck ebenfalls spricht, in den Hintergrund (vgl. E. Chr. SUTTNER, Ubi sacramenta, ibi ecclesia, in: Zeichen des Lebens, hg. von P. M. ZULEHNER / H. J. AUF DER MAUR / J. WEISMAYER, Ostfildern 2000, 165–178). Es gibt also weiteren Bedarf auf ekklesiologische Klärung.

Zur geschichtlichen Disposition stehen auch die regionalen Zusammen-schlüsse von Ortskirchen. Laut „Lumen gentium“, Art. 23, verfügte es Gottes Vorsehung, dass durch sie den sozialen und kulturellen Erfordernissen entsprochen werden kann. Da diese Erfordernisse der Geschichte unterliegen, wandeln sie sich, und mit ihnen wandeln sich Zahl, Größe und Ausdehnung der regionalen Kirchenbezirke.

Dem geographischen Wandel und einer historischen Ausgestaltung der Modalitäten in seiner Ausübung unterlag auch das Petrusamt. Vom Wandel seiner Geschäftsführung war in diesem Beitrag die Rede; den geographischen Wandel bezeugt sogar das Neue Testament, denn aus ihm erfahren wir, dass es für Paulus erforderlich war, nach Jerusalem hinaufzugehen, weil dort „Petrus und die Angesehenen“ waren, denen er das Evangelium vorzulegen hatte, um sicher zu sein, dass er nicht vergeblich laufe (vgl. Gal 2,1 f.). Da Petrus sich später nach Rom zu ziehen entschloss, muss heute dorthin gehen, wer den ersten der Bischöfe aufsuchen will.

c) Die pastoralen Konsequenzen der Neubesinnung sind im Dialog zu suchen

Die göttliche Vorsehung erwartet, dass wir in der Situation, die nach unserer Rückkehr zur altkirchlichen Sicht von der Kircheneinheit eintrat, den uns zukommenden Beitrag zur erforderlichen Adaptation der kirchlichen Strukturen an die vom Heiligen Geist dem 2. Vatikanischen Konzil geschenkte Einsicht leisten. Wie bei den ersten Aussagen, die in altkirchlicher Zeit über die innerkirchliche höchste Autorität gemacht worden waren, bedarf es dabei wieder der klaren Absprache über die Modalitäten, unter denen diese Autorität der Einheit der Kirche unter den jeweiligen Nöten der Zeit aufhelfen soll. Denn das Heilmittel einer gottgeschenkten Autorität muss tatsächlich eingesetzt werden, sooft seine Hilfe Not tut, und es wird am wirksamsten sein, wenn dies jeweils so geschieht, wie die einen und die anderen übereinstimmend den heilenden Dienst der Liebe vonseiten der höchsten innerkirchlichen Autorität erwarten. Vermieden werden muss, dass diese Autorität schweigt, wenn sie gebraucht wird, aber auch, dass sie spricht, wenn vielen die Zeit für ihr Eingreifen (noch) nicht reif erscheint.

Dafür kann es nicht ausreichen, wenn man nur an der Spitze der Kirche einschlägige Überlegungen anstellt. Vielmehr braucht es baldigst rechtsgültige Absprachen, auf die sich der römische Bischof für sich und seine Nachfolger verpflichtet. Wie die Verfügungen von Serdica und wie jene des 4. Lateranense müssen diese Absprachen auf dem Weg des Dialogs mit jenen erarbeitet werden, denen der Dienst zu gelten hat: mit den Ortskirchen, deren Ersthierarch der römische Bischof bereits ist, weil sie schon der römischen Kirchengemeinschaft angehören, und mit allen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, auf deren baldige Wiederanerkennung jenes Petrusdienstes, den schon die alte Kirche kannte, wir noch hoffen.

## Das weltweite Apostolatsnetz der Gründung Vinzenz Pallottis (2. Teil) \*

### G. Ein utopisches Projekt?

Bereits 1835, als Pallotti erstmals mit der Absicht, die Vereinigung des Katholischen Apostolates zu gründen, an die Öffentlichkeit tritt, werden Bedenken bezüglich der Durchführbarkeit des Planes geäußert. Solche kritische Anfragen sind bis zum Tode des Gründers, ja bis heute nicht verstummt<sup>60</sup>. Pallotti läßt sich dadurch in seinem Sendungsbewußtsein nicht erschüttern (vgl. OC I 15, 52, 93; III 102 f.). Er ist sich sicher, daß es dabei nicht um sein Wollen, sondern um die Verwirklichung der Absichten Gottes geht (vgl. OC III 27; X 198 f.). Wer wollte wagen, diese als utopisch zu bezeichnen? Pallotti reagiert auf die vorgebrachten Einwände, indem er von Gott her argumentiert, dem nichts unmöglich ist:

1. Gott hat alle Menschen als seine Ebenbilder geschaffen und ihnen damit auch eine reale Chance eröffnet, ihre Würde zu erkennen und zu entfalten. Die Vereinigung und ihre Prokuren existieren und wirken ausschließlich, um diesen Plan des Schöpfers umzusetzen (vgl. OC II 289 f., 539 f.; X 202).

2. Christus ist für alle gestorben, weil alle zum Heil gelangen sollen. Einziges Ziel der Prokuren ist es, ausführendes Werkzeug für den universalen Heilswillen des dreifaltigen Gottes zu sein (vgl. OC I 16, 51 f.; II 539 f.; III 12, 14, 23).

3. Der Evangelisierungsauftrag der Kirche erstreckt sich auf alle Kontinente und Zeiten. Die Prokuren der Vereinigung wissen sich ganz in diese kirchliche Sendung einbezogen und ihr allein verpflichtet (vgl. OC III 30; siehe oben C).

4. Die sofortige Durchführung der vollständigen Prokurenorganisation übersteigt gewiß menschliches Können. Wenn jedoch die Mitglieder der Vereinigung anfangen, für dieses Vorhaben alles in ihren Kräften Stehende einzusetzen und dabei auf den barmherzigen Gott zu vertrauen, wird er ihr Bemühen ergänzen und vollenden (vgl. z. B. OC I 15–17, 44 f., 52 f.; II 66; X 145, 384, 405, 417; XIII 303, 639).

---

\* Teil 1 wurde in TThZ 111 (2002), 321–334 publiziert. Verweise im Text und in den Fußnoten beziehen sich darauf.

<sup>60</sup> Vgl. OC III 30; OC VII S. XXIII–XXVII; Frank II 72, 79; SCHULTE, Gestalt I 222, 509 f., 572.

## H. Die Prokuren und die nachkonziliaren Apostolatsgremien

Das Zweite Vatikanum hat auf allen kirchlichen Ebenen Gremien von Gläubigen für die Förderung und Koordinierung des Apostolates vorgesehen<sup>61</sup>. Sie wurden durch die nachkonziliare Gesetzgebung rechtlich ausgestaltet<sup>62</sup> und gehören inzwischen zum gewohnten Erscheinungsbild der Kirche. Diese Körperschaften sind teils verfassungsrechtliche Organe, in denen ausgewählte Gläubige beratend oder mitentscheidend<sup>63</sup> mit dem für die Leitung des Apostolates zuständigen Hirten zusammenwirken, teils auf der freien Initiative der Kirchenglieder beruhende Zusammenschlüsse, die der Unterstützung und Abstimmung der laienapostolischen Initiativen dienen<sup>64</sup>. Mitunter wird nun argumentiert: Solche Strukturen seien dazu bestimmt, alle Gläubigen in einer weltumspannenden Organisation zusammenzufassen und alle in der Kirche anfallenden Apostolatsarbeiten zu bündeln. Sie erfüllten damit heute die Funktion, die Pallotti den Prokuren zugewiesen habe. Deren Aufbau habe sich somit erübrigt<sup>65</sup>. Diese Schlussfolgerung ist nicht überzeugend:

1. Pallotti hat nie vorgehabt, das gesamte Apostolat hoheitlich-verbindlich zu organisieren und zu koordinieren. Das war und bleibt nach seiner Überzeugung allein Sache des Papstes und der Bischöfe (vgl. oben C). Die Ausrichtung der Vereinigung auf das universale Apostolat und ihr Einsatz für das Miteinander aller Apostolatsträger sind nicht jurisdiktioneller Art, sondern inspirierend-unterstützend, durch einladendes Beispiel und argumentativen Dialog um das freiwillige Mitmachen werbend<sup>66</sup>. Die Prokuren wollten und wollen in keiner Weise den Leitungsdienst der Apostelnachfolger und ihrer Organe ersetzen oder kopieren, diesen vielmehr zuarbeiten und auf Bedürfnisse reagieren, deren sich noch niemand annimmt. Die Vereinigung erwartet nicht, dass alle Gläubigen in den Prokuren mitwirken, ist aber bestrebt, alle zum apostolischen Zeugnis zu ermutigen und zu befähigen.

2. Behörden, Institute und Initiativen zur Förderung der weltweiten Sendung der Kirche gab es auch schon zur Zeit Pallottis<sup>67</sup>. Trotzdem wurde er

<sup>61</sup> CD 27.5; AA 26; AG 30.2, 33–34; PO 7.1.

<sup>62</sup> Vgl. z. B. cc. 460–468, 511–514, 536 CIC; JOHANNES PAUL II., Apostolische Konstitution „Pastor Bonus“ vom 28. 6. 1988: AAS 80 (1988) 841–934.

<sup>63</sup> Z. B. Päpstlicher Rat für die Laien, Pfarrgemeinderat in Deutschland.

<sup>64</sup> Z. B. Zentralkomitee der deutschen Katholiken, Diözesan(katholiken)rat.

<sup>65</sup> SCHULTE, Gestalt I 223, 464f., 572–575, 632 Anm. 34; H. BUOB, Gott will alle ..., Hochaltingen o. J., 11 f.; vgl. F. BOGDAN, Na drogach nieskonczonosci, Posen 1981, 105; J. STABINSKA, Wincenty Pallotti, Posen 1982, 70.

<sup>66</sup> Vgl. FORYCKI, Die Prokurenidee Pallottis (Anm. 39) 88.

<sup>67</sup> Vgl. J. O. RITTER, Kongregationen, römische, I. Geschichte: LThK<sup>3</sup> VI 249f.; K. S. FRANK, Orden, II. Historisch: LThK<sup>3</sup> VII 1091–1094; B. PRIMETSHOFER, Kongregation, II. Religiöse, 1. Geschichte: LThK<sup>3</sup> VI 247f.; H.-W. GENSICHEN, Missionsgeschichte des Christentums, III. Neuzeit: LThK<sup>3</sup> VII 307–309; O. STOFFEL, Missionsgesellschaften, Missionsinstitute: LThK<sup>3</sup> VII 312f.; M. MOTTE, Missionsschwestern: LThK<sup>3</sup> VII 321f.



von Gott berufen und glaubte er sich gedrängt, die Vereinigung mit den Prokuren zu gründen.

3. Die Erfahrung zeigt, dass auch die nach dem Zweiten Vatikanum eingeführten oder erneuerten Synoden, Sekretariate und Räte keineswegs alle Menschen vor Ort und global erreichen, geschweige denn missionarisch zu aktivieren vermochten<sup>68</sup>.

4. Eigentlicher Zweck der Prokuren ist: unter allen Katholiken den Glauben und die Liebe lebendig zu erhalten, sie in der ganzen Welt auszubreiten und alle Menschen zur Einheit in Gott zu führen<sup>69</sup>. Dieses Ziel ist trotz aller nachkonziliaren Bemühungen, Strategien und strukturellen Anpassungen weder auch nur annähernd noch endgültig erreicht. Es harrt der endzeitlichen Verwirklichung durch Gott<sup>70</sup>, bleibt aber bis dahin ein Anspruch und eine unabdingbare Verpflichtung für alle Ebenbilder Gottes<sup>71</sup> und für die Kirche, die das universale Heils- und Einheitssakrament ist (vgl. Vatikanum II: LG 1; 9.3; 48.2). All das zeigt, dass die Prokuren der Vereinigung nichts von ihrer Aktualität verloren haben<sup>72</sup>.

<sup>68</sup> Heute ist es unbedingt nötig, „in uns wieder den Schwung des Anfangs dadurch zu entzünden, dass wir uns von dem glühenden Eifer der apostolischen Verkündigung, die auf Pfingsten folgte, mitreißen lassen. Wir müssen uns die glühende Leidenschaft des Paulus zu eigen machen ..., ein neues missionarisches Engagement in der Kirche zu wecken, das nicht einer kleinen Schar von „Spezialisten“ übertragen werden kann, sondern letztendlich die Verantwortung aller Glieder des Gottesvolkes einbeziehen muss. Wer Christus wirklich begegnet ist, kann ihn nicht für sich behalten, er muss ihn verkündigen. Ein neuer apostolischer Aufbruch tut not, der als *tägliche Verpflichtung der christlichen Gemeinden und Gruppen* gelebt werden soll“ (JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben „Novo millennio ineunte“ vom 6.1.2001 [Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 150], Bonn 2001, Nr. 40); vgl. „Zeit der Aussaat“. Missionarisch Kirche sein, vom 26.11.2000 (Die deutschen Bischöfe 68), Bonn 2000.

<sup>69</sup> Vgl. OC 12–7; III 2–3, 15, 27, 31–32; IV 5, 8, 123–125, 136–138, 143–144, 168, 170, 206, 301, 314–315, 389–391, 393–394, 477; V 7, 143–144; siehe oben E.

<sup>70</sup> Vgl. Vatikanum II: LG 2.

<sup>71</sup> Vgl. JOHANNES PAUL II.: Wir Christen haben die Pflicht, den Dialog „so zu entwickeln, dass wir das volle Zeugnis der Hoffnung, die uns erfüllt (vgl. 1 Petr 3,15), vortragen. Wir brauchen uns nicht zu fürchten, dass das eine Beleidigung für die Identität des anderen sein könnte, was *frohe Verkündigung eines Geschenkes* ist: eines Geschenkes, das für alle bestimmt ist und das allen mit größter Achtung der Freiheit eines jeden angeboten werden soll. Es ist das Geschenk der Verkündigung des Gottes, der Liebe ist und „die Welt so sehr geliebt hat, daß er seinen einzigen Sohn hingab“ (Joh 3,16). ... Die Verkündigung dieses Geschenkes ist jedoch für uns eine Gnade, die uns mit Freude erfüllt, und eine Nachricht, die wir zu verkünden verpflichtet sind“ (Apostolisches Schreiben „Novo millennio ineunte“ [Anm. 68] Nr. 56).

<sup>72</sup> Vgl. Vereinigung des Katholischen Apostolates, 150 Jahre Vereinigung des Katholischen Apostolates – 1835–1985, Rom 1984, 7f.; Beim Namen gerufen (Anm. 57), Heft 5, 37–39; FORYCKI, Die Prokurendee Pallottis (Anm. 39) 87–89, 91; siehe auch P. WOLF, Dem Aufbruch des Geistes trauen, in: DERS. (Hg.), Lebensaufbrüche. Geistliche Bewegungen in Deutschland, Vallendar 2000, 16f.; R. BIRKENMAIER, Mit der Erfahrung des Heils beschenkt: Regnum 35 (2001) 5.

## I. Begründungen für die weiter bestehende Notwendigkeit der Prokuren

Der Heilige Geist erbaut, eint und lenkt die Kirche durch die verschiedenen sakramentalen, hierarchischen und charismatischen Gaben (Vaticanum II: LG 4). Beide Dimensionen, die charismatische und die institutionelle, sind für die Kirche gleichwesentlich<sup>73</sup>. Charismen werden teils zum persönlichen Lebensvollzug (vgl. 1 Kor 7,7; 14,5.24f.), teils zum Nutzen anderer, zur Erneuerung und zur Auferbauung der Kirche geschenkt<sup>74</sup>. Als solche können sie nicht im Inneren des Beschenkten verschlossen bleiben, wollen sie in dessen ganzes vom Glauben getragenes Leben und Tun integriert werden, sind sie auf das in Raum und Zeit existierende und auch institutionell verfasste Gottesvolk hingebordnet (vgl. Vaticanum II: AA 2). Den Hirten der Kirche obliegt es, über die Echtheit dieser Gnadengaben und ihren geordneten Gebrauch zu urteilen und darauf zu achten, dass sie nicht ausgelöscht werden (Vaticanum II: LG 12.2; vgl. auch LG 7.3; AA 3.4).

Ein besonderer Bezug zur Kirche eignet den gemeinschaftsstiftenden Gaben (*Urcharismen*<sup>75</sup>), die bestimmten Personen so geschenkt sind, dass sie Mitchristen zum Zusammengehen, zum gemeinsamen Leben desselben Charismas einladen. Sie unterliegen nicht nur der Echtheitsprüfung, sondern bedürfen einer ihrer Eigenart entsprechenden konsoziativen Struktur, um in der kirchlichen *Communio* fruchtbar sein zu können<sup>76</sup>.

Zu diesen gemeinschaftsbildenden Charismen zählt unfraglich die Berufung Vinzenz Pallottis. Schon als Jugendlicher und während der ersten Priesterjahre bemüht er sich, seine Jesusnachfolge und Teilnahme an der Sendung der Kirche als Promotor und Mitglied vielfältiger Vereinigungen zu verwirklichen. Im Jahre 1834 bildet er ein Komitee von Laien und Priestern für die Unterstützung der chaldäischen Kirche (vgl. OC III 24; IV 176, 314). Aus der Notiz über die ihm am 9. Januar 1835 geschenkte Vision des zu gründenden Werkes gehen schon deutlich dessen universale und auch verbindende Charak-

<sup>73</sup> JOHANNES PAUL II., *Messaggio ai movimenti ecclesiali riuniti per il secondo Colloquio internazionale: Insegnamenti di Giovanni Paolo II.* X, 1 (1987) 478; DERS., *Messaggio vom 27. 5. 1998: Pontificium Consilium pro Laicis, Laici oggi 2: I movimenti nella Chiesa. Atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali, Roma, 27–29 maggio 1998, Città del Vaticano 1999*, 18; DERS., *Discorso vom 30. 5. 1998: ebd.* 221; M. KEHL, *Charisma, III. Systematisch-theologisch: LThK<sup>3</sup> II 1015f.*

<sup>74</sup> Vaticanum II: LG 12.2; AA 3.4; vgl. A.-M. de MONLÉON, *I carismi e i doni dello Spirito nella vita dei fedeli laici*, in: *Pontificium Consilium pro Laicis, Laici oggi 3: Riscoprire la Confermazione, Città del Vaticano 2000*, 97–109; N. BAUMERT, *Charisma, V. Spirituell: LThK<sup>3</sup> II 1017.*

<sup>75</sup> Vgl. H. U. von BALTHASAR, *Laienbewegungen in der Kirche*, in: DERS., *Gottbereites Leben. Der Laie und der Rätestand. Nachfolge Christi in der heutigen Welt, Einsiedeln-Freiburg 1993*, 214–240.

<sup>76</sup> Vgl. Ch. HEGGE, *Rezeption und Charisma, Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 29, Würzburg 1999*, 191–210.

terzüge hervor (OC X 196–199). Die sozialen Implikationen sind schließlich unübersehbar in der 1839 in Camaldoli erfolgenden Beschreibung der „wahren Idee von der Natur und den Werken“ der Vereinigung des Katholischen Apostolates, für deren apostolisch-missionarisches Wesen die Prokuren das gesellschaftliche Instrumentarium bilden (OC III 27; vgl. oben A–B).

Eine Umsetzung in sichtbare Gemeinschaftsformen ist für das Ucharisma Pallottis, das zur persönlichen Berufung der Mitglieder der Vereinigung geworden ist, aus mannigfachen Gründen gefordert:

1. Gott selbst ist in sich eine Gemeinschaft von Liebenden und will in ihr die als seine Abbilder Geschaffenen zu einer einzigen Familie zusammenführen und glücklich machen. Diese allumfassende heilsgeschichtliche Wahrheit bildet den Quellgrund und Zielpunkt des pallottischen Apostolatsverständnisses. Sie drängt ihn, nach dem Vorbild des Bundes Gottes mit den Menschen, zum kommunialen Vollzug<sup>77</sup>. Pallotti will gewiss die innere Haltung und Gesinnung formen und zu einem entschiedenen Streben nach Heiligkeit anleiten; er will inspirieren und motivieren, dass die Gläubigen ihren apostolischen Auftrag erkennen und wahrnehmen<sup>78</sup>. Sein Anliegen ist aber nicht minder, dass die so Ermunterten, Erneuertten und Begeisterten von Anfang an im Apostolat zusammenwirken<sup>79</sup>, nicht nur im Gebet<sup>80</sup>, sondern mit allen zeitlichen und geistlichen Mitteln<sup>81</sup>, über die sie verfügen<sup>82</sup>; das gemeinsame, sichtbar verbundene Vorgehen gehört für ihn zu den wirksamsten<sup>83</sup> und deshalb, falls eine Wahlmöglichkeit besteht, mit Vorrang einzusetzenden Apos-

<sup>77</sup> Vgl. OC III 13, 189, 322; IV 124–126, 290, 310f., 335, 451, 477, 480; V 10, 55; VII 63 f.; XI 234, 243, 255–259, 282 f.; XIII 112 f., 1268–1270.

<sup>78</sup> Vgl. OC I 105 f.; III 135–138; IV 5, 8, 39, 132, 143, 168, 171, 173–177, 180, 189, 223 f., 228, 234, 263, 309, 319, 324, 349, 393, 431; V 358, 710 f., 767–769; VII 5 f.; VIII 6; IX 379 f.; XI 897 f.; XIII 579 f., 871–874, 1273.

<sup>79</sup> OC IV 349: „Lo scopo di questa pia società dunque non solo è la santificazione di coloro che la compongono, e degli altri fedeli, ma eziandio la propagazione della fede cattolica in tutto il mondo“; vgl. OC I 3–6, 50 f.; III 2; IV 1–3, 32, 123–125, 130–132, 151–154, 171–173, 289, 318 f., 373, 389 f., 414, 451, 477; V 143 f.; XI 282.

<sup>80</sup> Vgl. z. B. OC I 5 f., 8–10, 17, 33 f., 36, 42, 44 f., 102 f., 122, 139–142, 153; II 1, 3, 241, 304, 398; III 3, 8, 96 f., 102, 109, 162, 190, 203, 369 f.

<sup>81</sup> Vgl. OC I 3: „Ciascuna Classe può efficacemente cooperare alla realizzazione dei fini santi, e alle imprese evangeliche di carità, e di zelo della pia Società, o colle opere personali di qualunque specie necessarie, e opportune alle imprese della pia Società, o coi mezzi temporali o in limosine, o in oggetti di qualunque specie sagri, e non sagri, o almeno colle preghiere“; OC I 16 f.: „faranno Orazione, e opereranno quanto possono per la efficace realizzazione di tutti i fini, e parti della pia Società“; OC IV 243 f.: „ognuno che mediti il precetto della carità, conoscerà, che ciascuno che vive sulla terra essendo obbligato all'osservanza di tale precetto, che con più ragione guarda i bisogni delle anime, vi deve concorrere, e coll'opera, e coi beni temporali, e col consiglio ed inogni (!) altra maniera possibile almeno colle preghiere“.

<sup>82</sup> OC I 3, 5; IV 1–3, 122 f., 183, 303, 394, 400–407; vgl. oben D. II.

<sup>83</sup> Vgl. Mt 18,20; OC IV 122, 257, 343, 389, 427; V 228.

tolatsmitteln<sup>84</sup>, weil es am meisten dem Wesen und Handeln Gottes ähnlich ist und den Bedürfnissen der Menschen und der Kirche entspricht<sup>85</sup>. Und ganz offensichtlich setzt sich Pallotti energisch auch dafür ein, die vor Ort Koope-rierenden nach Art einer apostolischen Bewegung weltweit miteinander zu vernetzen (OC I 51; vgl. oben A. I-II und V). Art und Grad des Einsatzes (*impegno*)<sup>86</sup> in der von Beginn an international konzipierten Vereinigung und der Eingliederung (*aggregazione, associarsi*)<sup>87</sup> in sie können faktisch und rechtlich sehr verschieden sein. Immer geht es dabei aber auch um ein wahrnehmbares Aufeinanderbezogensein, das in den Prokuren seinen Ausdruck finden soll<sup>88</sup>.

2. Nach Pallotti diene das ganze irdische Leben des Gottessohnes unserer Erlösung<sup>89</sup>. Apostel des Vaters<sup>90</sup> war Jesus nicht nur in seinem Leiden und Kreuzestod<sup>91</sup>, sondern schon von seiner Geburt an bis zur Taufe durch Johannes und nachher während seines öffentlichen Wirkens, in dem er Jünger und Jüngerinnen berief und das neue Volk Gottes zu sammeln begann (vgl. OC I 170 f.; IV 126–128, 261, 346 f., 392, 430; VII 242). Wer die Einladung Jesu zur Nachfolge annimmt, der wird auch beauftragt, an seiner Sendung teilzunehmen<sup>92</sup>. Modell für dieses allen Christen und Christinnen aufgetragene Apostolat ist wiederum das gesamte Leben Jesu in allen seinen Phasen<sup>93</sup>. Darum sollen die Mitglieder der Vereinigung des Katholischen Apostolates nicht

<sup>84</sup> Vgl. OC I 51.

<sup>85</sup> Vgl. Vaticanum II: LG 9.1, 30, 32.3, 36.3, 37.4; AA 7.5, 8.6, 10.2; 11.2, 17.2, 18–21, 23.1, 27, 29.5; PO 9.2; UR 12; AG 12.3, 15.3, 25, 27.1; GS 21.6, 93.1.

<sup>86</sup> Vgl. OC I 116; III 16, 29, 189; IV 6, 33, 137 f., 143, 156 f., 224 f., 277 f., 296, 303, 380.

<sup>87</sup> Vgl. z. B. OC I 3, 13, 44 f., 47, 63, 72, 82 f., 92; II 224, 236 f., 239, 257, 259, 269, 440, 455, 464.

<sup>88</sup> Vgl. J. KUPKA, Vinzenz Pallotti, Wegbereiter kirchlicher Communio, in: M. PROBST / A. SCHUCHART (Hg.), Kirche auf dem Weg zur Communio, Internationale Erfahrungen und Reflexionen, Limburg 1990, 158–162; PROBST, Der Auftrag des Gründers (Anm. 49) 73.

<sup>89</sup> Vgl. z. B. OC I 130, 232, 335; II 443; III 139, 142, 146, 157, 171, 192, 209, 213.

<sup>90</sup> OC III 139, 142.

<sup>91</sup> Vgl. OC III 57, 111; IV 128 f., 390, 397; V 395 f.

<sup>92</sup> OC III 142: „come tutti sono chiamati, anzi obbligati ad imitare Gesù Cristo così tutti ... sono chiamati all'apostolato“; vgl. OC II 107; Vaticanum II: AA 2.1, 3.1; LG 9.1, 10, 12.1, 31.1, 33.2, 34–36; AG 14.4.

<sup>93</sup> OC III 142: „la vita di Gesù Cristo che è il suo Apostolato deve essere il modello dell'apostolato di ognuno“; vgl. OC II 541; III 34–39. Wegen der längeren Dauer des verborgenen Lebens Jesu, verwundert es nicht, dass diesem in den „Dreiunddreißig Punkten“ (OC II 40–60) siebzehn, dem öffentlichen Leben Jesu aber nur zehn Nummern gewidmet sind. Daraus kann nicht geschlossen werden, daß Pallotti die Vereinigung und ihre Kerngemeinschaften mehr zur Nachfolge des verborgenen lebenden als des öffentlich evangelisierenden Jesus verpflichten wollte (RHEINBAY, San Vincenzo Pallotti – Fondatore [Anm. 45] 53–55). Heißt es doch schon in der Nr. 1 (OC II 40): „La regola fondamentale ... è la vita del N. S. Gesù Cristo per imitarlo con umiltà e fiducia con tutta la possibile perfezione in tutte le opere della vita nascosta e di pubblico ministero evangelico“ (Hervorhebung von mir).

nur diskret und einzeln Apostel sein, sondern auch und vor allem kooperativ<sup>94</sup>, durch gemeinsames Beten, Hören, Planen und Tun, in gegenseitiger Unterstützung und Formung. Der Ort für ein solches solidarisches Vorgehen sind die Prokuren.

3. Das in und aus Teilkirchen bestehende Gottesvolk ist das universale Heilssakrament (Vaticanum II: LG 1, 9–17, 23.1, 48.2; AG 1.1, 5.1; GS 45.2). Dass dieses seine ihm von Gott geschenkte Dynamik kraftvoll entfalten und möglichst alle Menschen ungehindert erreichen kann, um sie in „einer Herde unter einem Hirten“ zu vereinen, dazu wollte Pallotti mit seiner Gründung wegweisend und umfassend beitragen<sup>95</sup>. Um dem zu entsprechen, kann sich die Vereinigung nicht darauf beschränken, sich um die Herzensbildung zu kümmern und apostolischen Geist auszubreiten. Vielmehr muss sie auch darum bemüht sein, selbst in Formen, die der inneren und äußeren Struktur der Kirche analog sind, tätig zu werden<sup>96</sup>. Die geschwisterliche Verbundenheit unter den Gläubigen fördern am intensivsten Zusammenschlüsse, deren Mitglieder trotz aller Verschiedenheit unter sich geeint und zugleich offen sind für die kirchliche *Communio* auf der pfarrlichen, diözesanen und globalen Ebene<sup>97</sup>. Die Prokuren wollen solche einheitsstiftende Foren sein.

4. Das herausstechendste Merkmal des Charismas Vinzenz Pallottis ist sein Ausgreifen ins Grenzenlose (vgl. oben D. II). Dieser Charakterzug erlaubt

<sup>94</sup> Vgl. OC IV 129. – Gedrängt von der unermesslichen Erlöserliebe Jesu, will die Vereinigung möglichst vollkommen an der Ausbreitung seines Reiches mitwirken und so weder die Werke noch die Weisen ihres Apostolates irgendwie einschränken (vgl. OC II 240, 540). Darum ist für sie das Miteinander der Sendungsträger von höchster Dringlichkeit, weil es erfahrungsgemäß reichere und nachhaltigere Früchte bringt (vgl. OC IV 122) und das kommuniale Wesen der Kirche und der Herrschaft Gottes besonders veranschaulicht.

<sup>95</sup> Z. B. OC I 130; II 443; III 147, 208; IV 2, 5, 21 f., 43 f., 143, 167–169, 176, 183, 193, 195, 218–220.

<sup>96</sup> Vgl. Vaticanum II: AA 18; CIARDI, *Sei parole* (Anm. 34) 78: „San Vincenzo Pallotti è di una attualità sconcertante. Ha capito la nota della Chiesa come comunione ... In mezzo a questa comunione egli vuole essere come un fermento di vita nuova, che non snatura le varie vocazioni, ma le riporta alla loro finalità originaria e nello stesso tempo le coinvolge nella medesima direzione dell'apostolato, quasi per riportare l'umanità intera nell'unità trinitaria.“

<sup>97</sup> Vgl. G. CARRIQUIRY, *I movimenti ecclesiali nel contesto religioso e culturale di oggi*, in: *Pontificium Consilium pro Laicis*, *Laici oggi* 4: *I movimenti ecclesiali nella sollecitudine pastorale dei vescovi*, Città del Vaticano 2000, 57–61; HEGGE, *Rezeption* (Anm. 76) 150 f.: „Die Kirche ist ... Sakrament der *communio* mit Gott und den Menschen. Ihre Berufung und Sendung ist kommunial ... Aus dieser Perspektive wird einsichtig, dass für das Konzil in den gemeinschaftlichen Formen des Apostolats in konzentrierterer und vollständigerer Weise die Berufung und Sendung der Kirche zum Ausdruck kommt als im Einzelapostolat“; siehe auch ebd. 227 f., 331. – Pallotti wollte, dass die Vereinigung alle geeigneten Mittel für ihr Ziel einsetze (OC IV 183: „Si tutto si può impiegare per promuovere il ravvivamento e la propagazione della S. Fede“). So ist es selbstverständlich, dass er auf diese „konzentriertere und vollständigere Weise“ kirchlich-apostolischen Wirkens nicht verzichten konnte und wollte.



es nicht, die Vereinigung des Katholischen Apostolates nur in Gestalt von kleinen autonomen Gruppen oder Gemeinschaften aufzubauen. Ihm angemessen und verlangt ist vielmehr das Streben nach der lokalen und zugleich möglichst weltweiten Präsenz von pallottinischen Apostolatsteams, die zum einen untereinander kommunizieren, zum anderen für die Mitgliedschaft oder Mitarbeit aller christlichen Berufungen und kirchlichen Gemeinschaften zugänglich sind. Pallotti war überzeugt, dass das Prokurensystem derartige Ansprüche erfüllen kann. Dabei ging es ihm vorrangig nicht um neue rechtliche Strukturen<sup>98</sup>, sondern um Wege, die allen Schwestern und Brüdern helfen, Gottes unendliche Liebe zu erwidern<sup>99</sup>. Da dies aber in einer voll menschlichen und kirchenkonformen Weise geschehen sollte, durfte und wollte Pallotti sich nicht a priori der Einsicht verschließen, dass die Ausführung seiner Sendung auch Konsequenzen im rechtlichen Bereich haben wird (vgl. OC III 30 f.).

#### J. Die Koordinationsräte der Vereinigung des Katholischen Apostolates als zeitgemäße Verwirklichung des Prokurenverbundes

Das Konzil hat alle geistlichen Gemeinschaften aufgefordert, sich durch Rückkehr zu den Quellen christlichen Lebens und unter Berücksichtigung der veränderten Zeitverhältnisse zu reformieren. Dabei sollten zum Nutzen der Kirche „der Geist und die eigentlichen Absichten der Gründer wie auch die gesunden Überlieferungen, die zusammen das Erbe jedes Institutes ausmachen“, treu erforscht und bewahrt werden (Vaticanum II: PC 2). Für diesen Erneuerungsprozess hat das Konzil zudem selbst das Fundament gelegt und den notwendigen Freiraum eröffnet, vor allem durch seine Aussagen über die Kirche und ihr Apostolat<sup>100</sup> sowie durch seine Leitlinien und Weisungen zur Reform der geistlichen Gemeinschaften<sup>101</sup> und des kanonischen Rechtes (vgl. Vaticanum II: CD 44; AA 1; PC 1).

<sup>98</sup> Siehe aber OC I 19: „Il popolo cattolico ... è obbligato a prendere il più vivo e attivo interessamento religioso, onde dei tesori di Fede ... se ne rendano partecipi tutte le anime di tutto il mondo e tutte le future generazioni. ... Affinchè questo religioso interessamento sia vivo, attivo ed efficace fa di bisogno, che per impulso di puro zelo e di evangelica carità *sia animato da una istituzione pur religiosa*“ (Hervorhebung von mir). Vom institutionellen Charakter der Gesamtgründung spricht Pallotti auch an anderen Stellen, z. B. OC I 15, 17; III 185; IV 139, 292, 297, 382, 416, 421, 453, 457; V 83, 86; X 198 f.

<sup>99</sup> Vgl. K. CZULAK, Zjednoczenie Apostolstwa Katolickiego. Wezwanie i wyzwanie: Królowa Apostolów 4/2000, 11.– Auch ein „spiritueller Prozess“ (vgl. FREEMAN, The Union of Catholic Apostolate – The next steps: ASAC XV 355) bedarf jedoch der empirischen Veranschaulichung und Verankerung, wenn er nicht versiegen soll und auf konkrete menschliche Anliegen antworten will.

<sup>100</sup> Vaticanum II: LG 1–2, 5, 7, 9–10, 12, 17, 31, 33–36, 48; AA 1–3; AG 2, 6, 10, 14, 35–36.

<sup>101</sup> Vaticanum II: LG 43–47; CD 33–35; PC.

## I. Die Gründung Pallottis im nachkonziliaren Reflexions- und Interpretationsprozess

Die Mitglieder der Vereinigung des Katholischen Apostolates haben die Einladung des Konzils dankbar aufgegriffen, sowohl als Einzelne wie auch in ihren Gemeinschaften. In Letzteren gingen die entscheidenden Impulse für die Neubesinnung von den nachkonziliaren Kapiteln bzw. Versammlungen auf der Haus-, Provinz- und Gesamtebene aus.

### 1. Wachsendes Zusammengehörigkeitsbewusstsein

Entsprechend dem Konzilsauftrag begannen die einzelnen Gliedgemeinschaften der Vereinigung zunächst jede für sich mit der zeitgemäßen Erneuerung. Dabei wurden sie sich aber bald ihrer wechselseitigen Verbindung und Zugehörigkeit zum Gesamtwerk bewusst. Sie erkannten, dass sie nicht unabhängig voneinander, sondern nur miteinander dem gemeinsamen Ursprung schöpferisch treu bleiben konnten. Diese Einsicht führte zu einer immer engeren Zusammenarbeit und zu einem sich stetig vertiefenden Aufeinander-Hören aller Gliedgemeinschaften beim Ergründen von Wesen und Auftrag der Vereinigung<sup>102</sup>.

### 2. Schritte zur Freilegung des ursprünglichen Charismas

Wichtige Marksteine auf dem gemeinsamen Weg der vollen Wiederentdeckung der von Pallotti übernommenen Sendung waren für die Mitglieder der Vereinigung:

- a. die Herausgabe der vollständigen Schriften Vinzenz Pallottis (vgl. oben Anm. 4);
- b. das im Jahre 1985 gefeierte 150. Gründungsjubiläum der Vereinigung<sup>103</sup>;
- c. die Bildung eines internationalen Koordinationsgremiums für die Gesamtvereinigung, in dem alle pallottinischen Lebensäußerungen vertreten sind<sup>104</sup>;

<sup>102</sup> Vgl. W. MÖHLER, Ansprache zum Abschluß des XII. außerordentlichen Generalkapitels am 7.3.1969: Gesellschaft des Katholischen Apostolates, Dokumente des XII. außerordentlichen Generalkapitels 1968–1969, Rom 1999, S. 178 f.; Capitulum Generale XIV, De Unione Apostolatus Catholici: ASAC VIII 433–435; Congresso dei Regimi Generali degli Istituti della Famiglia Pallottina dal 21 al 23 marzo 1979: ASAC IX 254–258; Risoluzioni conclusive del Congresso dei Regimi Generali dell'Unione dell'Apostolato Cattolico a Grottaferrata dal 6 all'8 aprile 1981: ASAC X 407–409; M. JURITSCH, Discorso introduttivo al Congresso dei Superiori Maggiori 1986: ASAC XII 417, 425; Dichiarazione comune dei Superiori Maggiori vom 29.9.1986: ASAC XII 429; Lettera del Consiglio Generale vom 11.11.1986: ASAC XII 435 f.

<sup>103</sup> Anno Giubilare Pallottiano, Un nuovo inizio per tempi nuovi (150 anni dell'Unione dell'Apostolato Cattolico), Rom 1987.

<sup>104</sup> Vgl. Dokumente des XII. Generalkapitels (Anm. 102) S. 50: Nr. 14–15; JURITSCH, Discorso introduttivo al Congresso dei Superiori Maggiori 1986 (Anm. 102) 417, 425; Lettera del Consiglio Generale vom 11.11.1986 (Anm. 102) 436; Dichiarazione comune dei

- d. die Herausgabe des Handbuches für die spirituelle Formung der Mitglieder der Vereinigung<sup>105</sup>;
- e. die Veröffentlichung des Dokumentes „Vermächtnis und Zukunftsvision der Vereinigung des Katholischen Apostolates“<sup>106</sup>;
- f. der 200. Geburtstag Vinzenz Pallottis im Jahre 1995<sup>107</sup>;
- g. die Studien- und Bildungsveranstaltungen des Pallotti-Instituts (*Istituto S. Vincenzo Pallotti-Roma*)<sup>108</sup>;
- h. die zur wissenschaftlichen Erhellung des Erbes Pallottis veranstalteten Kongresse und Symposien<sup>109</sup>;
- i. die Erstellung des Generalstatuts für die Vereinigung (= GenStat)<sup>110</sup>.

### 3. Präambel zu den Lebensordnungen der Gliedgemeinschaften

Ein dynamisches Ferment in den nachkonziliaren Bemühungen um die zeitgemäße Verwirklichung des Gesamtwerkes Pallottis war und ist die Präambel zum Gesetz der Gesellschaft des Katholischen Apostolates (Pallottiner), welche die wesentlichen und einenden Elemente der Vereinigung beschreibt<sup>111</sup>. Sie wurde von einer Kommission im Auftrag des XII. Außerordentlichen Generalkapitels der Pallottiner erarbeitet und von den meisten Gliedgemeinschaften übernommen<sup>112</sup>.

---

Superiori Maggiori vom 29.9.1986 (Anm. 102) 429f.; Consiglio Internazionale dell'Unione, Linee generali per l'animazione, il coordinamento e la guida dell'Unione del Apostolato Cattolico, approvate il 16.6.1989, integrate il 18.3.1991, riordinate il 17./18.2.1994 (manoscritto) IV.

<sup>105</sup> Beim Namen gerufen. Handbuch der Vereinigung des Katholischen Apostolates, Rom 1989.

<sup>106</sup> Vereinigung des Katholischen Apostolates, Vermächtnis und Zukunftsvision der Vereinigung des Katholischen Apostolates, Rom 1993.

<sup>107</sup> Vgl. FREEMAN, Unterwegs in dynamischer Treue (Anm. 46) Nr. 2.

<sup>108</sup> Vgl. die Berichte in: *Apostolato Universale. Continuità e sviluppo. Rivista semestrale dell'Istituto S. Vincenzo Pallotti*.

<sup>109</sup> Vgl. z. B. M. PROBST (Hg.), Katholisches Apostolat heute. Eine Gemeinschaft besinnt sich auf Ziel und Aufgabe, Limburg 1984; K. HEINEN / A. BELLEBAUM (Hg.), Christsein zwischen Entmutigung und Hoffnung. Zur Sendung der Laien in der Welt von heute, Limburg 1986; M. PROBST / A. SCHÜCHART, (Hg.), Kirche auf dem Weg zur Communio. Internationale Erfahrungen und Reflexionen, Limburg 1990; M. PROBST / H. SOCHA (Hg.), Die „Vereinigung des Katholischen Apostolats“ Vinzenz Pallottis. Idee – Geschichte – Gestalt, Limburg 1993; M. PROBST / P. RHEINBAY (Hg.), Kirche im Wandel. Pallottinische Optionen, St. Ottilien 1999.

<sup>110</sup> Generalstatut der Vereinigung des Katholischen Apostolates, in: Vereinigung des Katholischen Apostolates, Projekt UAC 2000, Rom 1999 [= GenStat], 15–40.

<sup>111</sup> Präambel, in: Gesetz der Gesellschaft des Katholischen Apostolates, o. O. 1981, 7–10.

<sup>112</sup> Congresso dei Regimi Generali degli Istituti della Famiglia Pallottina dal 21 al 23 marzo 1979: ASAC IX 254–258; Risoluzioni conclusive del Congresso dei Regimini Generali dell'Unione dell'Apostolato Cattolico a Grottaferrata dal 6 all'8 aprile 1981: ASAC X 407–409.

#### 4. Ergebnis

Als Frucht der durch das Zweite Vatikanische Konzil in der Vereinigung angeregten Überlegungen, Initiativen und Erfahrungen kann festgehalten werden:

##### *a. Die Vereinigung als Gabe und Aufgabe für die Kirche*

Die heutigen Mitglieder der Vereinigung des Katholischen Apostolates sind überzeugt, dass diese als Konkretisierung des gemeinschaftsbildenden Charismas Vinzenz Pallottis nach wie vor für die Kirche höchst aktuell und notwendig ist. Sie wissen sich von Gott aufgerufen, dieses Geschenk mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Kräften im Dienste an den Menschen zu entfalten<sup>113</sup>.

##### *b. Die Chance für die volle Verwirklichung der Vereinigung*

Die Mitglieder haben erkannt, dass ihnen durch das Konzil und die nachfolgenden kirchlichen Reformen erstmals die Möglichkeit eröffnet wurde, die Vereinigung in ihrer ganzen Fülle zu realisieren<sup>114</sup>.

##### *c. Das maßgebende Leitbild für die Vereinigung*

Den ursprünglichen und grundlegenden Entwurf der Vereinigung enthält das Schrifttum Pallottis aus den Jahren 1835–1839. Von diesem ist daher heute und künftig auszugehen<sup>115</sup>.

##### *d. Das Ziel der Vereinigung*

Um alle Menschen zur Einheit in Gott zu führen, ist der Vereinigung des Katholischen Apostolates aufgegeben,

- allen Getauften ihre apostolische Verantwortung bewusst zu machen und ihnen zu helfen, diese Sendung aktiv wahrzunehmen (Art. 1, 12–13 GenStat);
- die Zusammenarbeit unter allen apostolischen Kräften zu fördern (Art. 1, 6–7, 12–13, 19, 21–22, 44 GenStat);
- die Spaltung der Christenheit zu überwinden (Art. 1, 13 GenStat).

---

<sup>113</sup> JOHANNES PAUL II., Ansprache vom 26. 6. 1986 (Anm. 59) 178: „Continue a moltiplicare il vostro impegno perché quello che profeticamente annunciò Vincenzo Pallotti, e il Concilio Vaticano II confermò, diventi una felice realtà“.

<sup>114</sup> Vgl. FREEMAN, Unterwegs in dynamischer Treue (Anm. 46) Nr. 22, 30–31; Botschaft zum Jahr 2000 an die Gesellschaft des Katholischen Apostolates, in: S. FREEMAN, Erneuerung SAC 2000, vom 22. 1. 2000, Rom 2000, 14.

<sup>115</sup> A. FALLER, Das Vermächtnis an seine Gründung, in: Vinzenz Pallotti, Ausgewählte Schriften (Anm. 26) 215; RHEINBAY, „Als seiest du selbst der Gründer“ (Anm. 48) 89.

#### *e. Die Mitglieder der Vereinigung*

Alle Menschen sind zum Heil-Werden und, darin eingeschlossen, zur Nachfolge Jesu und zum Apostolat gerufen. So öffnet sich die Vereinigung für alle christlichen Charismen, Dienste, Lebensformen und Arten von Gemeinschaften (Art. 2, 6, 8, 13, 22–34 GenStat). Sie betont besonders die fundamentale Gleichheit und das sich ergänzende Zusammenspiel der verschiedenen Berufungen, ohne deren Besonderheiten zu nivellieren (Art. 6–7, 25, 37, 49, 58 GenStat). Indem sie den vielfältigen christlichen Lebensäußerungen einen Raum zur authentischen Verwirklichung anbietet, will die Vereinigung „Kirche im Kleinen“<sup>116</sup>, ein Ort gelingender Communio des in die Welt gesandten Volkes Gottes sein (Art. 1, 6, 13, 55j GenStat).

#### *f. Der Geist der Vereinigung*

##### *1) Von der Liebe gedrängt*

Pallotti hat den Mitgliedern der Vereinigung eine Spiritualität hinterlassen, die allen Christen, ja allen Menschen zugänglich ist: das gläubige Vertrauen, dass die unendlich liebende und barmherzige Trinität den Menschen als ihr Abbild geschaffen und erlöst hat. Die Gottähnlichkeit bezeichnet die unüberbietbare Würde der Menschen; sie verbindet alle Menschen zu einer Solidargemeinschaft, über alle Unterschiede hinweg und unabhängig von Neigung und Absicht. Diese Verbundenheit ist die eigentliche Wurzel der allgemeinen Berufung zum Apostolat. Sie verlangt, dass der Mensch Gottes Liebe erwidert und sie an die Schwestern und Brüder weiter schenkt, indem er ihnen hilft, ihre Vollendung in Gott zu erreichen (Art. 7, 12–17, 21, 37 GenStat). Wer sich dafür einsetzt, wirkt an seiner eigenen Heiligung mit, erweist Gott die geschuldete Ehre und liebt den Nächsten wie sich selbst. Die bei der Aufnahme in die Vereinigung erfolgende Selbstverpflichtung ist lediglich das öffentliche Bekenntnis zu diesem jedem Menschen aus der gemeinsamen Gottähnlichkeit erwachsenden Auftrag<sup>117</sup>.

##### *2) Unter dem Leitbild des Zönakulums*

Wie die apostolische Sendung der Vereinigung in der Gemeinschaft des dreifaltigen Gottes ihren Ursprung und ihr Ziel hat, so drängt sie auch zu einem gemeinschaftlichen Vollzug innerhalb der Communio-Struktur der Kirche. Die Vereinigung als Ganze, ihre Gliedgemeinschaften, Basisgruppen und Or-

<sup>116</sup> Vgl. Gesellschaft des Katholischen Apostolates, *Miteinander den Weg gehen – Mit einander dienen*, Schlußdokument der XVI. Generalversammlung, Rom 1990, Nr. 16.

<sup>117</sup> Dokumente des XII. Generalkapitels (Anm. 102) S. 61 f.: Nr. 20; P. JACKSON, *Empowered by love. An active spirituality for contemplative christians*, Glen Iris 1994, 41–44, 177–180; P. G. LIVERANI, *La formazione alla laicità nel pensiero di San Vincenzo Pallotti*: Apostolato Universale n. 3/2000, 40; RHEINBAY, *Als seiest du selbst der Gründer* (Anm. 48) 88 f.



gane wollen nach dem Modell des Zönakulums den Mitgliedern helfen, die Kontemplation mit der Aktion zu verbinden, den apostolischen Dienst aus der Verankerung in der Liebe Gottes auszuführen (Art. 15–17, 20 GenStat).

## II. Das Generalstatut als Ausdruck des aktuellen Selbstverständnisses der Vereinigung

Während der ersten Phase nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil spielten rechtliche Bestrebungen in der Vereinigung keine oder nur eine irrelevante Rolle. Im Vordergrund standen die Vertiefung in das pallottische Erbe und seine lebensmäßige Aneignung in der durch das Konzil ermöglichten Weite. Erst in den neunziger Jahren zeichnete sich ein Konsens über die Angemessenheit eines Generalstatuts für die Vereinigung ab<sup>118</sup>. Er beruhte auf der Einsicht, dass das Charisma Pallottis einer institutionellen Struktur bedarf, um voll zum Nutzen der Kirche wirksam und in deren Wirklichkeit rezipiert werden zu können<sup>119</sup>.

Das Generalstatut wurde der Vereinigung nicht „am grünen Tisch“ übergestülpt, sondern im sorgfältigen Hören auf deren Erwartungen und Erfahrungen bezüglich der „eigentlichen Absichten des Gründers“ erarbeitet (vgl. Vaticanum II: PC 2). Alle Mitglieder und Gliedgemeinschaften hatten im Verlauf der Textentstehung die Möglichkeit, sich einzubringen. Das Statut beschreibt die Natur, Sendung, Spiritualität, Mitgliedschaft und Organe der Vereinigung. Dabei kommt die geistliche Dimension nicht nur im Kapitel über die Spiritualität, sondern im ganzen Dokument zum Tragen.

Die XVIII. Generalversammlung der Gesellschaft des Katholischen Apostolates hat das Generalstatut am 7. Oktober 1998 approbiert<sup>120</sup>. Es wurde am 15. Oktober 1999 durch den Generalrat der Gesellschaft mit Wirkung vom 22. Januar 2000 in Kraft gesetzt<sup>121</sup>. In einem Brief vom 22. Oktober 1999 richtete der General-Koordinationsrat der Vereinigung des Katholischen Apostolates „einen starken Appell an alle Personen, Gemeinschaften und In-

<sup>118</sup> Vgl. Gesellschaft des Katholischen Apostolates, In der Unio für die Evangelisierung, Schlußdokument der XVII. Generalversammlung, Rom 1992, Nr. 16.

<sup>119</sup> Vgl. St. RYKO, L'avvenimento del 30 maggio 1998 e le sue conseguenze ecclesologiche e pastorali per la vita della Chiesa, in: Pontificium Consilium pro Laicis, Laici oggi 4: I movimenti ecclesiali nella sollecitudine pastorale dei vescovi, Città del Vaticano 2000, 37: „l'approvazione degli statuti è una tappa molto importante ..., perché non solo è garanzia dell'autenticità del carisma e del suo giusto esercizio, ma fa sì che il carisma di un movimento diventi patrimonio spirituale di tutta la Chiesa“; siehe oben I.

<sup>120</sup> Gesellschaft des Katholischen Apostolates, Schlußdokument der XIII. Generalversammlung „Treu zur Zukunft“, Rom 1999, 35.

<sup>121</sup> Vereinigung des Katholischen Apostolates, Projekt UAC 2000, Rom 1999, 13.

stitute“ der Gründung Pallottis, das „Generalstatut in höchstmöglichem Maße auszuführen“<sup>122</sup>.

### III. Die Koordinationsräte als Apostolatsforen

An die Stelle der Prokuren treten nach dem Generalstatut die Koordinationsräte der Vereinigung (Art. 43–63 GenStat). Sie verkörpern die Wesensmerkmale der Apostolatsausschüsse Pallottis, passen diese aber den in Kirche und Welt eingetretenen Veränderungen und dem gegenwärtigen Selbstverständnis der Vereinigung an.

#### 1. Kontinuität im Grundlegenden

Die Koordinationsräte sind Zusammenschlüsse, die in der Koalitionsfreiheit der Gläubigen wurzeln und sich um die Einheit und Wirksamkeit der Vereinigung kümmern (Art. 44, 50, 55 GenStat).

a. Beflügelt vom Zönnkelgedanken verstehen sich die Koordinationsräte als Orte des gemeinsamen Betens, Sich austauschens und Suchens nach dem Willen Gottes (vgl. oben D. I). Ihre Vorgehensweise ist die Zusammenarbeit von Anfang an. In gegenseitiger Information, im Hören auf Gott, aufeinander und auf die Zeichen der Zeit streben die Mitglieder der Räte danach, in größtmöglicher Einmütigkeit die für die Leitung der Vereinigung und ihren Dienst am universalen Apostolat notwendigen Einsichten und Entscheidungen zu gewinnen (Art. 20, 44–45, 48–50, 55, 58 GenStat). Auf diese kollegiale Communio-Struktur will auch der Name Koordinationsrat hinweisen.

b. Die Koordinationsräte setzen sich zusammen aus Gläubigen jeglichen Standes, die aus der Spiritualität Pallottis leben und apostolisch tätig sind (vgl. oben D. II). Ihre Zusammenarbeit wird bestimmt durch die in der Taufwürde und –berufung gründende fundamentale Gleichheit (c. 208 CIC; Art. 6–7, 13, 25, 37, 49–50, 58–59 GenStat).

c. Die Einrichtung von Koordinationsräten und ihr Einsatz erfolgen nicht nach einem unveränderlichen Muster (vgl. oben A. III. 5 und D. III). Sie entstehen dort, wo pallottinisches Leben hinreichend kraftvoll und ausgedehnt vorhanden ist. Ihre Aktivitäten richten sich nach den Möglichkeiten der Mitglieder sowie der kirchlichen und gesellschaftlichen Situation ihres Zuständigkeitsbereiches (Art. 42 GenStat).

d. In helfender Verfügbarkeit ordnen sich die Koordinationsräte in die apostolischen Planungen und Initiativen der jeweiligen Ortskirche ein und sind offen für deren Wünsche und Nöte (vgl. oben C). Ihr Bemühen ist vor allem ausgerichtet auf die Unterstützung bereits vorhandener Werke und Un-

<sup>122</sup> Ebd. 9.

ternehmungen für die evangelisierende Pastoral oder Glaubensverbreitung und auf deren Kooperation (Art. 12–13, 18–19, 42, 44–45 GenStat).

e. Koordinationsräte können auf allen kirchlichen Ebenen, den territorialen, personalen oder kategorialen, eingerichtet werden (Art. 43 GenStat). Die entscheidenden Lebens- und Aktionszellen der Vereinigung bilden die Lokalen Koordinationsräte und die durch sie repräsentierten Personen, Gruppen und Gemeinschaften (Art. 44–46 GenStat; vgl. oben A. III). Denn nur hier, an der Basis des Gottesvolkes, vermag die Vereinigung unmittelbar und breit gefächert „wie eine Posaune des Evangeliums“<sup>123</sup> ihre Sendung im Dienste des universalen Apostolates auszuführen und das Miteinander aller Berufenen einladend zu veranschaulichen (Art. 1, 12–13, 44–45 GenStat).

f. Alle Koordinationsräte sind durch ihre Verankerung im Gründungsimpuls Pallottis und durch ein Informationsgeflecht miteinander verbunden (Art. 50a, 55a GenStat; vgl. oben A. V). Sie ermöglichen der Vereinigung, „ein evangelisches Netz zu sein, das Menschenfischer in der Kirche sammelt und verlebendigt (vgl. Lk 5,10)“<sup>124</sup>.

## 2. Zeitgemäße Anpassungen

Die Koordinationsräte weisen gegenüber den pallottischen Apostolatsausschüssen folgende Besonderheiten auf:

a. Während im Prokurenverbund die Ausbreitungsinitiative bei der römischen Generalprokure lag<sup>125</sup>, legt das nachkonziliare Kirchenbild ein subsidiäres und dezentralisiertes Vorgehen nahe. Die Koordinationsräte bauen sich von unten nach oben auf, von den Lokalen über die Nationalen Räte zum General-Koordinationsrat (Art. 46–47, 57 GenStat). Die Lokalen Koordinationsräte haben innerhalb der Vereinigung eine verbindende und formende Funktion, sind aber vor allem auch unmittelbar auf das universale Apostolat in ihrem Gebiet oder Bereich ausgerichtet, indem sie gemäß Art. 12–13, 44 und 45 GenStat allen Gläubigen helfen, ihre apostolische Berufung zu erkennen und zu leben, die Zusammenarbeit unter allen apostolisch Engagierten fördern, die laufenden apostolischen Initiativen unterstützen, die Inangriffnahme von neuen apostolischen Prioritäten in die Wege leiten, die Verantwortung für die weltkirchlichen Aufgaben wach halten und auf die volle kirchliche Einheit unter allen Getauften hinarbeiten.

Die Nationalen Koordinationsräte und der General-Koordinationsrat können hingegen das universale Apostolat weitgehend nur mittelbar beeinflussen; den Schwerpunkt ihrer Tätigkeit bilden Ausbildung, Anspornung, Information und Kooperation der Mitglieder der Vereinigung sowie Hilfestel-

---

<sup>123</sup> OC I 4f.

<sup>124</sup> Beim Namen gerufen (Anm. 57), Heft 2, 40.

<sup>125</sup> Vgl. oben A. I-II.

lung für deren Organe (Art. 50, 55 GenStat). Soweit dem General-Koordinationsrat und den Nationalen Koordinationsräten ein Weisungsrecht zukommt (Art. 50d und f, 56 GenStat), sind an ihre Entscheidungen auch die Pallottiner und Pallottinerinnen als Kerngemeinschaften der Vereinigung<sup>126</sup> sowie die übrigen Gliedgemeinschaften gebunden, die sich ansonsten der Autonomie erfreuen (Art. 29–30 i. V. m. Art. 10, 31, 70 GenStat).

b. Mit der in Rom zur Zeit Pallottis vorherrschenden Sicht der kirchlichen Stellung der Gläubigen war es nicht vereinbar, dass Kleriker unter der Leitung von Laien standen (vgl. oben A. IV. 2). Das Konzil hat die allen Gläubigen durch die Taufe geschenkte gemeinsame Würde und Sendung wieder entdeckt und so die Voraussetzung geschaffen, dass in vereinigungsrechtlichen Verbindungen grundsätzlich auch Laien uneingeschränkt den Vorsitz innehaben können<sup>127</sup>. Dementsprechend können alle geeigneten Frauen oder Männer in allen Koordinationsräten die Führung übernehmen (Art. 46–47, 59–60 GenStat).

c. Die Aufgabe, die Pallotti dem dreizehnten Prokurator zugewiesen hat<sup>128</sup>, nehmen nach dem Generalstatut alle Mitglieder der Koordinationsräte füreinander wahr. Jeder und jede soll jedem und jeder helfen, „wachsam zu sein, stets zu wachsen und den ihm (ihr) eigenen Dienst zu leisten“ (Art. 7 GenStat).

d. In den Prokuren waren die Prokuratoren jeweils für ein bestimmtes Apostolatsressort zuständig (vgl. oben A. III. 2). Die Mitglieder der Koordinationsräte vertreten dagegen die verschiedenen pallottinischen Lebensäußerungen, die im betreffenden Gebiet oder Bereich präsent sind (Art. 46–47, 57 GenStat). Auf diesen lastet die eigentliche Verwirklichung der durch Pallotti empfangenen Sendung. Sie stehen an den Schnittlinien von Kirche und Welt, an den Orten, wo sich das Bemühen um apostolische Sensibilisierung, um Evangelisierung und um das Miteinander aller Zeuginnen und Zeugen zu bewähren hat.

Trotz dieser Eigentümlichkeiten gilt auch für die Koordinationsräte uneingeschränkt, was über die Zielstellung, kirchliche Einbindung, Durchführbarkeit, Aktualität und Unverzichtbarkeit der Prokuren in der Vereinigung gesagt wurde (vgl. oben B. – I.)

<sup>126</sup> Ihren besonderen Auftrag, bewegender Motor in der Vereinigung zu sein, nehmen die Pallottiner und Pallottinerinnen nicht durch rechtlich bindende Anordnungen wahr, sondern indem sie sich bemühen, Interesse zu wecken, zu inspirieren und zu helfen beim Aufbau und Wirken von pallottinischen Apostolatsteams und Koordinationsorganen (vgl. OC I 4; III 14).

<sup>127</sup> Ausgenommen die klerikalen Vereine gemäß c. 302.

<sup>128</sup> Vgl. oben A. I. und IV. I.

## Schluss

Weltweit wird die Christenheit immer mehr zu einer Minderheit<sup>129</sup>. Auch in vielen Ländern, die bislang als christlich geprägt galten, wächst die Zahl der getauften und ungetauften Kirchenfernen. Unübersehbar steht vor den Jüngerinnen und Jüngern Jesu die Herausforderung zu einem entschiedenen missionarischen Aufbruch<sup>130</sup>. Vinzenz Pallotti ließ diese Anfrage, die sich für ihn bereits am Horizont abzeichnete, nicht zur Ruhe kommen. Er war überzeugt, dass Gott in der Vereinigung des Katholischen Apostolates der Kirche Mittel und Wege zur angemessenen Bewältigung ihrer gegenwärtigen und künftigen Aufgaben schenken will. Dieses Erbe ist als Talent in die Hände der Mitglieder der Vereinigung gelegt. Sie sollten es nicht vergraben, sondern gewinnbringend einsetzen. Jedes Mitglied und alle pallottinischen Gemeinschaften sind eingeladen, sich die Vision des Gründers zu eigen zu machen, sie durch ihr Verhalten zu bezeugen sowie mutig und werbend zu verkünden, stets bereit, die Vereinigung und ihre apostolischen Koordinationszellen ins Leben zu rufen, wo immer sich eine Gelegenheit dazu bietet.

Pallotti war sich bewusst, dass die Vereinigung allein keinen missionarischen Frühling herbeiführen kann und dass dies selbst für die Gesamtheit der Gläubigen, menschlich betrachtet, einen nicht einzulösenden Auftrag beinhaltet. Pallotti ließ sich aber von der Zusage leiten: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 20,18). Wenn im Vertrauen auf den Auferstandenen von Anfang an das Miteinander gesucht wird, sind dem Wirken der heilenden Liebe Gottes keine Grenzen gesetzt.

<sup>129</sup> Vgl. Internationaler Fidesdienst vom 20.10.2000, Nr. 4210, ND 631.

<sup>130</sup> Apostolisches Schreiben „*Novo millennio ineunte*“ (Anm. 68) Nr. 40, 54–56; „Zeit der Aussaat“. Missionarisch Kirche sein, vom 26.11.2000 (Die deutschen Bischöfe 68), Bonn 2000, 7–11, 35–42; J. WANKE, Zukunft der (Pfarr-)Seelsorge: Pfarramtsblatt 74 (2001) 121 f.



## Rahner, Metz und die fundamentaltheologischen Folgen

Karl Rahner hat wie kaum ein anderer Theologe die Arbeitsweise der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts beeinflusst. Das dürfte vielleicht allgemein bekannt und anerkannt sein. Sein Name steht für die sogenannte „anthropologische Wende“ der Theologie in Anlehnung an die „kopernikanische Wendung“ der Philosophie durch Immanuel Kant. Er hat transzendentes Denken, also den Blick auf das denkende Subjekt und seine Wesensstruktur, im Raum der katholischen Theologie hoffähig gemacht. Wie wohl kein zweiter griff Rahner dabei das Problem auf, den alten Glauben der Kirche für den modernen Menschen verstehbar zu machen. Die anthropologische Relevanz des Glaubens war ihm steter Leitfaden. Maßgeblich durch ihn wurde es katholischem Denken in den 50er Jahren möglich, seine Erstarrung aufzubrechen und Anschluss an die geistige Auseinandersetzung der Zeit zu finden. Übrigens eine Entwicklung, die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil ihre kirchenamtliche Bestätigung fand.

Gleichwohl scheint heute der philosophische Diskurs bereits wieder über die in der Theologie der 50er und 60er Jahre errungenen Positionen hinweggerollt zu sein. Auch die Stellungen der Kantschen Transzendentalphilosophie sind längst geräumt. Galten sie der Theologie vor Rahner noch als paradigmatische Angriffsziele, so trachtete das Rahnersche Denken danach, sie selbst einzunehmen. Heute ist Kants System ersetzt durch eine radikale Pluralität und Unvereinbarkeit der philosophischen Standpunkte.<sup>1</sup>

Die katholische Theologie steht dabei offenbar vor der Alternative, dem pluralistischen Zeitgeist zu huldigen oder fundamentalistischer Spielverderber zu sein. Ein drittes scheint es nicht zu geben.<sup>2</sup> Die schlichte Rezeption der diffusen „neuen Religiosität“ unserer Tage wäre allerdings kein Ausweg, sondern nur die religiöse Spielart des Abgesanges der Vernunft. Dies käme zudem einer Kapitulation der Theologie vor ihrer eigenen großen Tradition gleich, den christlichen Glauben *rational* zu verantworten.

Nun steht zwar die zeitgenössische katholische Theologie immer noch unter dem Einfluss der von Karl Rahner inspirierten *Wende*. Offensichtlich hat sie aber nicht nur eine erste Kehre vom Objekt zum Subjekt vollzogen, um auf einem kantischen Geltungsboden erneut zu stehen zu kommen. Vielmehr machte sie seit Mitte der 60er Jahre mehrere *hermeneutische* Wendungen durch. Die Frage nach der geschichtlichen Be-

<sup>1</sup> Eine auffällige Gemeinsamkeit zwischen den unterschiedlichen Richtungen der sogenannten Postmoderne besteht allerdings darin, dass sie in der ‚Todesanzeige‘ des abendländischen Subjekts übereinkommen (vgl. dazu K. MÜLLER, Subjektivität und Theologie. Eine hartnäckige Rückfrage, in: ThPh 70 (1995), 161–186, hier 161–163).

<sup>2</sup> Zu dieser Diagnose und zur Suche nach einem erstphilosophischen Ausweg vgl. K. KREUTZER, Gibt es einen dritten Weg zwischen Pluralismus und Fundamentalismus? Wissenschaftstheoretische, philosophische und fundamentaltheologische Überlegungen zur Problematik von Letztbegründung und Letztgültigkeit, Marburg 1999.

dingtheit des Menschen ersetzte zunehmend die Suche nach Spuren übergeschichtlicher Strukturen in der menschlichen Subjektivität. In diesem Prozess hat sich die Theologie zugleich von dem Mühen um einen festen rationalen Boden unter ihren Füßen abgekehrt. Eine je andere, spezielle Perspektive – sei es die politische, die emanzipatorische, die feministische, die kulturelle oder schließlich die pluralistische – wurde zum umfassenden Verstehenshorizont für den Glauben erklärt. Man kann wohl mit Fug und Recht behaupten, dass die Gegenwartstheologie in ihrer Breite durch und durch hermeneutisch orientiert ist. Das bedeutet, sie universalisiert die Kunst der Verständnisweckung und die Vermittlung des Glaubens in je neue Kontexte, gibt aber ihren umfassenden Begründungsanspruch preis. Der Münsteraner Philosoph Klaus Müller urteilt dabei meines Erachtens zu Recht, dass die katholische Theologie den Hermeneutiker par excellence, Hans-Georg Gadamer, deshalb zu ihrem Hausphilosophen erhoben hat, weil er die klassisch-katholischen Werte *Tradition* und *Autorität* rehabilitierte. Die damit verbundene Hypothek des Ausfalls einer letzten Begründungsdimension hat sie aber gar nicht bemerkt.<sup>3</sup>

Somit drängt sich die Frage auf: Spielt Karl Rahner, der doch die Hinwendung zum Subjekt im katholisch-theologischen Denken angestoßen hat, auch im Blick auf diese Entwicklung einer Hermeneutisierung des Subjekts eine Rolle? Noch deutlicher gefragt: Ist die hermeneutische Verflüssigung des durch ihn erst gewonnenen transzendentalen Geltungsbodens seit Mitte der 60er Jahre auch seinem Denken anzulasten?

Um diese Fragen beantworten zu können, muss man sich die Werk- und Wirkungsgeschichte Rahners genauer vor Augen halten. Von besonderer Bedeutung ist dabei, dass seine beiden philosophischen Grundlagenwerke, *Geist in Welt* und *Hörer des Wortes*, für die zweite Auflage von Rahners Schüler Johann Baptist Metz überarbeitet wurden. Beide Werke waren zwar bereits 1936/37 entstanden, konnten in ihren ersten Auflagen aber erst während des II. Weltkrieges (1939 und 1941) veröffentlicht werden. Dadurch wurden sie wegen der Kriegs- und Nachkriegswirren von der damaligen Theologie kaum wahrgenommen.<sup>4</sup> Das änderte sich nach Erscheinen der zweiten Auflagen 1957 und 1963. Den großen wirkungsgeschichtlichen Durchbruch erlangte Rahners Denken, das seit Mitte der 50er Jahre einem größeren Leserkreis zugänglich wurde, erst durch das Zweite Vatikanische Konzil.<sup>5</sup> Auf diesem Hintergrund stellt sich also

<sup>3</sup> Vgl. K. MÜLLER, *Homiletik. Ein Handbuch für kritische Zeiten*, Regensburg 1994, 112f. Zum Phänomen der katholischen Gadamerrezeption und ihrer Problematik vgl. auch H.-G. STOBBE, *Schädliche Einheit. Ein Beitrag zur Wiederholung der hermeneutischen Debatte*, in: *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, hg. von K. MÜLLER, Regensburg 1998, 121–149; sowie bereits ausführlicher in seiner Dissertation: H.-G. STOBBE, *Hermeneutik – ein ökumenisches Problem. Eine Kritik der katholischen Gadamer-Rezeption*, Zürich-Köln-Gütersloh 1981.

<sup>4</sup> *Hörer des Wortes* wurde bis in die frühen 50er Jahre in der katholischen religionsphilosophischen Debatte nur von drei Autoren (H. Fries, H. Robbers und E. Quinn) systematisch ausgewertet, sieht man einmal von einigen Rezensionen aus dem Umfeld der direkten Erscheinungszeit ab (vgl. dazu A. RAFFELT, *Editionsbericht*, in: K. RAHNER, *Sämtliche Werke IV: Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, hg. von der Karl-Rahner-Stiftung, bearb. von A. Raffelt, Solothurn 1997, XV f. mit Anm. 5).

<sup>5</sup> Raffelt/Verweyen verstehen das Konzil als entscheidenden „Katalysator“ für den

historisch die Frage: Welcher Rahner wurde eigentlich ab Anfang der 60er Jahre der Theologie bekannt und, unter Rückgriff auch auf seine frühen philosophischen Schriften, von ihr rezipiert? Und außerdem, welche Anteile hat Johann Baptist Metz an diesem bekannten Rahner?

Um die sachliche Bedeutung dieser Fragestellung zu illustrieren, sei der Blick auf die Funktion gelenkt, die beide Theologen der Philosophie zumessen. Dabei ist der junge Rahner mit dem Metz zur Zeit seiner Überarbeitung der Rahnerschen Werke zu vergleichen. Der frühe Rahner (ca. 1939) betrachtet sich selbst entschieden als scholastischen Metaphysiker in der Tradition des Thomas von Aquin und versteht sein Denken in einer gemeinsamen Fragetradition mit Kant, Hegel und Heidegger.<sup>6</sup> Auffallend ist demgegenüber, dass Metz bereits 1966, also nur drei Jahre nach seiner Überarbeitung von *Hörer des Wortes*, jeder Art Metaphysik, sei sie nun scholastisch oder kantisch entfaltet, von der Theologie her eine Absage erteilt.<sup>7</sup> Ein Jahr zuvor hatte er in der Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie die Aufgabe der Philosophie auf Hermeneutik und Maieutik reduziert.<sup>8</sup> Eine genaue Analyse der ursprünglichen mit den Bearbeitungsfassungen von *Geist in Welt* und *Hörer des Wortes* könnte nun aufweisen, dass sich die Metz'sche Tendenz zur Hermeneutisierung der Philosophie und damit des Rahnerschen Denkens bereits dort – und teilweise sogar recht deutlich – zeigt. Diesem Problem kann ich hier jedoch nicht weiter nachgehen.<sup>9</sup> Statt dessen möchte ich die fundamentaltheologische Weiterentwicklung von Metz in den Blick nehmen. Dies lässt sich mit der These verbinden, daß in den 60er Jahren nicht der Rahner der philosophischen Frühwerke, sondern der Metz'sche Rahner mit samt den erheblichen philosophischen Unterschieden in der katholischen Theologie bekannt und rezipiert wurde.

Warum reduziert Metz 1965 die Funktion der Philosophie in der Theologie auf Hermeneutik, also auf die Ausbildung eines Bewusstseins geschichtlicher Bedingtheit? Die Antwort gibt er zwei Jahre später selbst. Die klassisch-abendländische Metaphysik sei zerfallen in einen Pluralismus von Philosophien, der vom Einzelnen nicht mehr auf die „eine“ Philosophie hin durchschaut werden könne. Eine *philosophia perennis*, auf die die Theologie zur rationalen Verantwortung des Glaubens einfach zurückgreifen könnte, ist nach Metz als voraussetzungslose Reflexion nicht mehr möglich.<sup>10</sup> Statt dessen müsse die Theologie und insbesondere die Fundamentaltheologie „selbst [...]

---

Durchbruch Rahnerscher Theologie (vgl. A. RAFFELT/H. VERWEYEN, Karl Rahner, München 1997, 97).

<sup>6</sup> Vgl. K. RAHNER, Begleittext zu „Geist in Welt“, in: DERS., Sämtliche Werke II: Geist in Welt. Philosophische Schriften, hg. von der Karl-Rahner-Stiftung, bearb. von A. RAFFELT, Solothurn u. a. 1996, 431–437, hier 432.

<sup>7</sup> Vgl. J. B. METZ, Verantwortung der Hoffnung. Vier Diskussionsthesen, in: Stimmen der Zeit 177 (1966), 451–462, hier 453.

<sup>8</sup> Vgl. J. B. METZ, Art. Theologie, in: LThK<sup>2</sup>X, hg. von J. HÖFER und K. RAHNER, Freiburg i. Br. u. a. 1965, 62–71, hier 69.

<sup>9</sup> Vgl. dazu K. KREUTZER, Transzendentes versus hermeneutisches Denken. Zur Genese des religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und seiner Rezeption durch Johann Baptist Metz (ratio fidei; 10), Regensburg 2002, bes. 251–363.

<sup>10</sup> Vgl. J. B. METZ, Art.: Apologetik, in: Sacramentum Mundi I, hg. von K. RAHNER und A. DARLAP, Freiburg – Basel – Wien 1967, 266–276, hier 271.

philosophieren<sup>11</sup>, d.h. in sich selbst Philosophie formal als eine „hermeneutische, maieutische und karthatisch-kritische Reflexion“<sup>12</sup> betreiben.

Dieses philosophische Bekenntnis von Metz kann als Absetzbewegung von seinem Lehrer Rahner verstanden werden. Denn Rahner hält auch in späteren Jahren eine metaphysische, d.h. eine nicht geschichtlich-kulturell bedingte Bestimmung der Wesensstrukturen des Menschen mittels einer transzendentalen Reflexion für möglich.<sup>13</sup> Metz hingegen versteht seine eigene neue Denkbewegung einer *politischen Theologie* als kritisches Korrektiv<sup>14</sup> zu Rahner. An Rahner kritisiert er, dass dieser „das geschichtlich zu realisierende Heil der Menschheit“ zu sehr auf die private Entscheidung über die „Wesensverfassung“<sup>15</sup> des Einzelnen reduziere. Grund für diese Privatisierung der Heilsfrage ist nach Metz der Verlust an Eschatologie in der Theologie. Dieser gehe einher mit einer Zukunftsvergessenheit in der Philosophie, und insbesondere in der Metaphysik.<sup>16</sup> Das Paradigma *Zukunft* bildet nun, bedingt durch seine Auseinandersetzung mit Ernst Bloch<sup>17</sup>, den entscheidenden Horizont von Metz' Denken. Unter sein Verdikt der Verbergung der Zukunft fällt allerdings nicht nur Rahners transzendentales Denken, sondern auch Heideggers Konzept der Seinsgeschichte. Mit Blick auf die Kategorie *Zukunft* macht Metz jetzt „gewisse Aporien der hermeneutischen Fragestellung“ geltend, die primär an der *Herkunftsgeschichte* orientiert sei. Insofern stellt sich ihm nun (1967) die Frage „nach der Verbindlichkeit und Relevanz der hermeneutischen Dauerreflexion“<sup>18</sup> neu.

In diesen letzten Sätzen spricht sich Metz' Abwendung von der Linie der Heidegger-/Gadamerischen Hermeneutik aus. Die Begegnung mit der Kritischen Theorie führt 1969 zur Infragestellung seines bisherigen philosophischen Reflexionshorizontes und schließlich zu einer Neufassung des fundamentaltheologischen Koordinatensystems. Nicht mehr das Verhältnis von Glaube und Geschichte bestimme die Grundlagenproblematik der Theologie, sondern „dasjenige von Glaubensverständnis und gesellschaftsbezogener Praxis“<sup>19</sup>. Insofern sei der christliche Glaube nicht mehr vor einer rein theoretischen, sondern vor einer handlungsorientierten Vernunft auszuweisen. Allein die gesellschaftliche Praxis der Glaubenden entscheide über die Glaubwürdigkeit

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> A. a. O., 272.

<sup>13</sup> Vgl. dazu K. RAHNER, Überlegungen zur Methode der Theologie, in: DERS., Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln-Zürich-Köln 1970, 79–126, hier 98.

<sup>14</sup> Vgl. zum bleibenden Status der Metzchen politischen Theologie als kritisches Korrektiv gegen Rahners Transzendentaltheologie etwa G. BAUER, Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt. Die politische Theologie von J. B. Metz als theologische Begründung gesellschaftlicher Verantwortung des Christen, Mainz 1975, 272–281.

<sup>15</sup> Beide Zitate J. B. METZ, Karl Rahner, in: Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Portraits, hg. von H. J. SCHULTZ, Stuttgart u. a. 1966, 513–518, hier 517 f.

<sup>16</sup> J. B. METZ, Verantwortung der Hoffnung, 453.

<sup>17</sup> Vgl. dazu DERS., Gott vor uns. Statt eines theologischen Arguments, in: Ernst Bloch zu ehren. Beiträge zu seinem Werk, hg. von S. UNSELD, Frankfurt/Main 1965, 227–241, hier 232.

<sup>18</sup> Beide Zitate ders., Art.: Apologetik, 273.

<sup>19</sup> DERS., Art.: Politische Theologie, in: Sacramentum Mundi III, Freiburg – Basel – Wien 1969, 1232–1240, hier 1235.

des Glaubens. Die kritische Konfrontation der Theologie mit der Philosophie habe sich auf die linkshegelianische, geschichtsphilosophische Tradition der Gesellschafts-, Religions- und Ideologiekritik zu verlagern.<sup>20</sup> Der Absolutheitsanspruch des Christentums sei dabei angesichts seiner partikularen gesellschaftlichen Stellung ideologiefrei nur noch negativ als „kritische Negation“<sup>21</sup> gesellschaftlicher Verabsolutierungen formulierbar.

Mit dieser Entwicklung verlagert Metz die philosophische Aufgabenstellung in der Theologie von einer primär *geschichtlichen* zu einer in erster Linie *politisch-praktischen* Hermeneutik. Nicht mehr die geschichtliche und kulturelle Bedingtheit des Glaubens steht im Mittelpunkt des theologischen Interesses, sondern die Frage, wie die politisch-ethische Tat und Situation das Glaubensverständnis beeinflussen. Der hermeneutische Universalitätsanspruch in der Theologie bleibt dabei allerdings erhalten. Metz' philosophisches Credo lautet: Jedes Glaubensverständnis ist kontextgebunden. Kontextunabhängige allgemeinemenschliche Fragen, auf die der christliche Glaube eine Antwort sein könnte, gibt es nicht bzw. sind philosophisch nicht aufzuweisen. Diese Metz'sche Grundüberzeugung, die nicht diejenige Rahners ist, die aber bereits in die Überarbeitung von *Hörer des Wortes* Eingang gefunden hat, dürfte für eine einseitig hermeneutische Rezeption Rahners seit den 60er Jahren verantwortlich sein. Insofern hat wohl der Metz'sche Rahner die katholische Gadamerrezeption und in deren Folge – wenn auch unter Aufnahme weiterer hermeneutischer Philosophien – eine in ihrer Breite durchgehend hermeneutisch gewendete Gegenwartstheologie begünstigt.

Aufgrund dieser Entwicklungslinie von Rahner zu Metz plädiere ich für ein erneutes Aufgreifen der ursprünglichen fundamentaltheologischen Zielsetzung des frühen Rahner. Das heißt nicht, die hermeneutische Sensibilisierung der Theologie zu verabschieden. Allerdings kann christliche Gottesrede ihren Wahrheitsanspruch nicht auf einen religiösen oder kirchlichen Binnenraum beschränken.<sup>22</sup> Ein kirchlicher Komunitarismus in der Wahrheitsfrage ist letztlich selbstzerstörerisch. Daher scheint mir der Aufweis einer grundsätzlichen Verwiesenheit des Menschen auf eine geschichtliche Offenbarung Gottes in transzendentalphilosophischer Reflexion in der momentanen geistesgeschichtlichen Situation, wie ich sie eingangs beschrieben habe, für die Theologie der einzig gangbare Weg, der nicht in die ausweglose Alternative Pluralismus oder Fundamentalismus gerät.

<sup>20</sup> Vgl. a. a. O., 1234–1236.

<sup>21</sup> A. a. O., 1237.

<sup>22</sup> Die kriteriologische Problematik einer rein hermeneutischen Theologie in der Wahrheitsfrage – nicht nur in Bezug auf Metz – hat bereits Walter Kasper benannt: „Die offene Flanke dieser hermeneutischen Theologie ist freilich die Wahrheitsfrage. Denn die Kriterien der geschichtlichen Verifikation bleiben in dieser Theologie ziemlich vage“ (W. KASPER, *Das Wahrheitsverständnis der Theologie*, in: *Wahrheit in Einheit und Vielheit*, hg. von E. CO-RETH, Düsseldorf 1987, 170–193, 185).



## BESPRECHUNGEN

IMMENKÖTTER, Herbert (Hg.): *Wie Juden und Christen einander sehen: ein Seminar an der Universität Augsburg*; Wißner-Verlag 2001, 72 Seiten, Paperback, € 10,10.

Die Publikation dokumentiert die Referate eines im Dezember 1997 durchgeführten Seminars der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Augsburg. Die Leitfragen der von vierzig Studierenden mitgetragenen dreitägigen Veranstaltung lauteten: Woher rührt die tiefe Verstörung zwischen dem Alten und dem Neuen Bundesvolk Gottes, den Juden und Christen gleichermaßen als ihren Vater bekennen? Und: Wie kann, theologisch verantwortlich und menschlich nachvollziehbar, die lange Geschichte der Judenverachtung und -verfolgung in Zukunft zum Guten gewendet werden?

Dementsprechend regt Michael Signer, jüdischer Professor im Department of Theology an der katholischen Notre Dame University in Southbend/Chicago, einer der erfahrensten Dialogpartner im Gespräch mit der katholischen Kirche, im einleitenden Beitrag „Der Riß, der verbindet: Hermeneutische Zugänge zum Verhältnis von Juden und Christen“ (S. 11–28) eine Diskussion über neue Dimensionen des jüdisch-christlichen Verhältnisses an. Klaus Kienzler, Fundamentaltheologe in Augsburg erläutert die Problematik eines auch im Katechismus der Katholischen Kirche (1992) favorisierten ‚typologischen‘ Sehens, als dessen Folge er konstatiert: „Wir Christen sehen auf die Juden herab“ (S. 29–36). Der Kirchengeschichtler Herbert Immenkötter weist dem repräsentativen vierbändigen Unterrichtswerk „Zeiten und Menschen. Ausgabe K: Geschichte für Kollegstufe und Grundstudium“ (1995–96) erhebliche Defizite in der Behandlung des Judentums für Mittelalter und Neuzeit nach (S. 37–42). Dirk Kinet, Augsburger Dozent für Altes Testament, skizziert die Geschichte Israels als eine ‚offene‘ Geschichte mit Modellcharakter für alle, die sich in Israels Nachfolge verstehen (S. 43–50). Die Leiterin der Gedenkstätte Alte Synagoge in Essen, Edna Brocke, legt eine überarbeitete Version ihres Vortrags vor, den sie anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde an sie durch die Augustana-Hochschule in Neuendettelsau im Mai 1997 gehalten hat: „Von der Bi-Polarität jüdischer Existenz und den Versuchen, sie in der Moderne zu leben“ (S. 51–56). Unter der Überschrift „Brüder und Schwestern um Jesu willen“ (S. 57–64) legt der Pastoraltheologe Hanspeter Heinz Thesen zu einer projüdischen Christologie vor. Aus philosophischer Sicht benennt Alois Halder abschließend wesentliche Grundzüge für jeglichen Dialog zwischen Menschen („Wie sehen sich Juden und Christen?“ S. 65–69).

Das Ergebnis des Seminars sehen seine Organisatoren, die zu den langjährigen engagierten Promotoren des christlich-jüdischen Dialogs zählen, in der Erkenntnis: Ein theologisch verantworteter Rahmen, der den Weg für ein neues Verhältnis von Juden und Christen bahnt, wird von Dialog und Begegnung, von Nachdenken und Erfahrung abgesteckt werden müssen. Dabei zielt der Dialog auf das Verständnis des anderen ab, auch auf das bleibend Unverständliche an ihm, das nicht aus Harmoniesucht einem Kompromiss geopfert werden darf.

Reinhold Bohlen, Trier

THEISSEN, Gerd, *Das Neue Testament* (C. H. Beck Wissen in der Beck'schen Reihe 2192), München 2002, 128 S., kart., ISBN 3-406-47992-8.

Vorliegendes Taschenbuch des Heidelberger Neutestamentlers Theissen ist Teil der Beck'schen Reihe Wissen, in welchem verschiedenste Wissensgebiete einem breiteren Leserkreis erschlossen werden. Auf nur etwas mehr als 100 Seiten das Neue Testament mit seinen

27 Schriften vorzustellen, ist Theissen in vorbildhafter Weise gelungen. In sachlich-neutraler Diktion beschreibt T. das NT im ersten Satz als „Schriftensammlung einer Subkultur im Römischen Reich, die sich durch Neuinterpretation der jüdischen Religion gebildet hat. In ihrem Zentrum steht ein jüdischer Charismatiker, den die Römer ca. 30. n. Chr. hingerichtet haben. Er tritt in ihr an die Seite Gottes. Ihre Interpretation muss verständlich machen, wie innerhalb einer monotheistischen Religion ein Mensch neben Gott treten konnte, wie sie sich dadurch für Nichtjuden öffnete und für viele Juden inakzeptabel wurde“ (9). Das damit benannte hermeneutische Problem hat T. bekanntlich in seinem Buch über „Die Religion der ersten Christen“ (2001) ausführlich behandelt. Dort wie hier erörtert T. das ntl. Christentum hinsichtlich der drei Ausdrucksformen Ethos, Ritus und Mythos (10f.). Die Ethik des „Neuen Bundes“ ist charakterisiert durch die Verbindung jüdischer Gebotsethik mit hellenistischer Einsichtsethik. Der neue Ritus ersetzt die blutigen Opfer durch die gottesdienstliche Memoria an Jesu Tod. Der Mythos als „Grunderzählung einer Religion“ wird im Urchristentum von der Erzählung des Jesus von Nazareth besetzt. Diese Grunderzählung bildet die Voraussetzung der ntl. Schriften. Bevor sich T. den einzelnen Literaturgattungen zuwendet, stellt er kapitelweise die ntl. Hauptfiguren Jesus und Paulus sowie die früheste Jesusüberlieferung nach dem neuesten Forschungsstand vor. Relativ ausführlich geht T. auf die Logienquelle Q ein, die er als Überlieferungen von Wandercharismatikern zwischen 40 und 65 n. Chr. in Palästina entstanden sieht (25–29). Als von Wandercharismatikern tradierte Jesusüberlieferung dürfte Q die Worte des Wanderpredigers Jesus am ehesten bewahrt haben. Die früheste ntl. Gattung, die Briefliteratur, ist jedoch am irdischen Jesus und seiner Biographie kaum interessiert. Jesus begegnet hier als überirdisches, von Gott gesandtes Wesen, der Mensch wurde, nach seiner Auferstehung aber zum Kyrios über alle Mächte erhöht wurde. Die Paulusbriefe stellt T. in der Reihe ihrer zeitlichen Entstehung vor. Der Römerbrief gilt als theologische Synthese und Testament des Paulus. Hinsichtlich der umstrittenen Aussage Röm 11,26 von der Errettung ganz Israels vertritt T. die „Sonderweg“-These, nach der Paulus Israels Rettung auf einem Weg abseits der Evangeliumsverkündigung der Kirche ansagt (58). Als neue Literaturform der zweiten und dritten Generation nimmt T. sodann die synoptischen Evangelien und die Apg in den Blick (61–80). Als Entstehungsfaktoren der Evangelien gelten die Autoritätslücke nach dem Tod der ersten Leiter, das Erstarken der Ortsgemeinden, die Tempelzerstörung und das Erstarken des Heidenchristentums (62f.). Alle Evangelien sind für Gemeinden mit Heidenchristen geschrieben, wobei Mk und Mt in Syrien, der Geburtsstätte der Heidenmission, entstanden. Dies erklärt das frühe Wagnis des Mk, das irdische Leben Jesus mit einer göttlichen Aura zu umgeben. Ob Mk allerdings den Inhalt seines Evangeliums bewusst als „Evangelium“ bezeichnete, „weil er sie als ‚Antievangeli-um‘ zum Aufstieg der Flavii verstand“ (69) ist mehr als fraglich. Die Vorstellung der pseudepigraphen Briefe setzt ein mit allgemeinen Überlegungen zum Phänomen der ntl. Pseudepigraphie (81–85), das wie T. treffend bemerkt, für historisches Verstehen eine „echte Herausforderung“ (82) darstellt. Ihre Entdeckung ermöglichte die Unterscheidung des Paulus vom Paulusbild des Urchristentums. Die Erklärung der urchr. Pseudepigraphie liegt im Stellvertretungsbewusstsein der Mitarbeiter des Paulus. Als Mitverfasser seiner Briefe meinten sie, auch später noch seine authentische Stimme zu sein. Die Joh Schriften versteht T. sowohl in formaler wie in inhaltlicher Hinsicht als „Verbindung von Evangelien- und Briefliteratur“ (95). Zum einen verknüpft sich die Autorität der Apostel, wie sie den Briefen zugrunde liegt, mit der Autorität Jesu in den Evangelien. Zum anderen verschmelzen die Jesusbilder: Der Präexistente und Erhöhte ist eins mit dem Irdischen. Überhaupt stellt Joh eine Neuinterpretation des christlichen Glaubens dar (98). Bei der Eschatologie wird dies am deutlichsten. Die Erwartung der ersten Christen auf das baldige Einbrechen der Gottesherrschaft hat sich nicht erfüllt. Joh drängt die futurischen Aussagen daher an den Rand und formuliert präsentische Aussagen, die das eschatologische Heil schon ansatzweise realisiert sehen. Durch diese Akzentverschiebung werden „Jesus und seine Botschaft zur zeitlosen

Konfrontation mit dem ewigen Gott“ (99). Die gnostische Versuchung mit ihrer radikalen Welt ablehnung und Sehnsucht nach mystischer Selbsterlösung ist im Evangelium schon spürbar, bricht sich aber erst in den Auseinandersetzungen, die die Joh Briefe bezeugen, Bahn. Die Offenbarung des Sehers Johannes ist die letzte Schrift des NT und die einzige Apokalypse. Die Naherwartung, die das Joh.ev. zurückgedrängt hatte, ist hier unter dem Eindruck äußerer Bedrängnisse wieder aufgeflammt. In einer an Daniel anknüpfenden Bildersprache und Geschichtsbetrachtung handelt die Apk von der Selbstdurchsetzung Gottes gegen alle Widersacher. T. schließt mit Ausführungen zur Kanonbildung und einer offenen Liste von 14 ntl. Grundmotiven, die die verschiedenen Ausprägungen des urchristlichen Glaubens widerspiegeln.

Schlussendlich darf dieses kleine Kompendium zum NT uneingeschränkt empfohlen werden. Es ist eine anregende und kurzweilige Lektüre – auch für die, welche die ntl. Schriften nicht mehr als Predigtwort, sondern als Kulturgut begreifen.

Rainer Schwindt, Trier

JUNG, Franz, ΣΟΤΗΡ. Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament (NTA NF 39), Münster 2002, XII u. 404 S., geb., ISBN 3-402-04787-X.

Die vorliegende Untersuchung zur Verwendung des Soter-Titels im Neuen Testament ist die leicht überarbeitete Fassung der im SS 2001 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München angenommenen Dissertation von F. Jung (Gutachter: J. Gnllka, H.-J. Klauck). These dieser Arbeit ist die im Vorwort formulierte Aussage, dass „das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Soter und Retter ... keine christliche Kampfansage an andere mögliche Retter in der Umwelt des frühen Christentums“ sei, sondern „vielmehr Ausdruck tief empfundenen Dankes für Gottes Offenbarung in seinem Sohn“ (III). Der Eindruck, dass sich Jung mit seiner negativ formulierten These gegen andere Forschungspositionen abgrenzen möchte, bestätigt sich bereits in der Einleitung (1–5). Es überrascht zunächst, dass die bisherige Forschungsliteratur zum Titel Soter verhältnismäßig spärlich und durchweg älteren Datums ist. Nach den bedeutenden Beiträgen von Wendland, Lietzmann, Lohmeyer und Deissmann beschränken sich die neueren Publikationen in der Regel auf Exkurse in ntl. Kommentarwerken oder Wörterbuchartikeln. Eine ausführliche Monographie zu diesem Gegenstand erscheint damit gerechtfertigt. Nach Ansicht Jungs ist eine neue Studie auch insofern erfordert, als die bisherigen Forschungen erhebliche Defizite aufweisen. Er empfiehlt daher, „die verwirrende Sekundärliteratur zunächst zur Seite zu legen“ (4). Jung stellt sich die Aufgabe, das Quellenmaterial neu auszuwerten und Kriterien zu erarbeiten, mit denen das Verhältnis ntl. Soter-Prädikationen zu paganen wie jüdischen Verwendungsweisen beurteilt werden kann. Der im ersten Kap. gegebene Forschungsrückblick macht als Hauptproblem bisheriger Soter-Forschung die isolierte Betrachtung von Soter als Begriff aus (7 f.). Nach Jung erwies sich dies als „folgeschwere Hypothek“ (7), sofern dabei zum einen der jeweilige Kontext zur Bestimmung des Inhalts des Retter-Seins außer Acht blieb, zum anderen statt philologischer Vergleiche und Analysen Geschichtskonstruktionen traten. Die inhaltliche Profilierung des ntl. Soter-Titels sah man vor dem Hintergrund eines Konfliktmodells, wobei drei Konkurrenten in Frage kamen: die römischen Kaiser, der Asklepioskult und die Gnosis. Dass diese drei Ansätze zur inhaltlichen Profilierung von Soter bis heute die Forschung beherrschten (9), vermag der Rezensent jedoch nicht zu erkennen. Wie sich in den letzten Jahren deutlich gezeigt hat, können sowohl der Asklepioskult als auch die Gnosis erst im 2. bzw. 3. Jh. n. Chr. als Kontrastparadigmen zum Christentum nachgewiesen werden. Insbesondere die Gnosis ist als halbwegs fassbare Größe erst in nachntl. Zeit anzusetzen. Insofern verdiente allein der Kaiserkult eine ausführliche Auseinandersetzung. Jung,

der dennoch alle „Gegner“ untersucht, kommt zu dem kaum überraschenden Ergebnis, dass es sie als Antagonisten des frühen Christentums „in der vermuteten Weise“ (34) nicht gegeben hat. In einem weiteren Abschnitt, der sich zur Methode äußert, begründet der Verf. umsichtig, dass christologische Hoheitstitel keine Begriffe sind, um dann in einem textlinguistischen Ansatz die semantische Kontextanalyse als Ziel der Untersuchung zu bestimmen (35–43). Nach diesen Präliminarien untersucht Jung ausführlich den Soter-Titel in verschiedenen vor- und außerntl. Quellen. Den Anfang macht eine Analyse der paganen literarischen Zeugnisse (45–122). Es zeigt sich, dass die Soter-Bezeichnung bei Menschen wie Göttern in den unterschiedlichsten Kontexten die Erfahrung einer hilfreichen Macht widerspiegelt. Im Hintergrund stehen punktuelle Notsituationen oder solche, die ein kontinuierliches Retter-Wirken erfordern. Besonders im hellenistischen Herrscherkult verbindet sich damit die Verehrung und Legitimation der Machthaber, wobei hier menschliche und göttliche Retter konvergieren. Die Sichtung der epigraphischen Quellen vervollständigt dieses Bild (123–172). Göttliche und menschliche Retter sind in den Inschriften allgegenwärtig, wobei zwischen ihnen nur ein gradueller Unterschied, kein prinzipieller, auszumachen ist. Diese Gleichberechtigung von Göttern und Menschen in der Retterbezeichnung und –verehrung findet sich in der Septuaginta erwartungsgemäß nicht, auch wenn die griechische Übersetzung des AT als hellenistisches Werk betrachtet werden kann (177–238). Die Auszeichnung eines Retters wird allein dem Gott Israels zuerkannt (238). Menschliches Retterhandeln ist stets an Gott, den Schöpfer und Lenker der Welt, rückgebunden. Im zwischentestamentlichen Judentum spielt der Retter-Titel nur im Kontext hellenistischer Repräsentationsformen eine größere Rolle (239–261). In einem nennenswerten Umfang findet sich der Soter nur bei Philo, hier in einem überwiegend symbuleutischen Genus, das den Leser in protreptisch-paränetischer Absicht zu Gott, dem welterschaffenden und –bewahrenden Retter, bekehren möchte.

Das Schlusskapitel der Studie behandelt den Soter-Gebrauch im NT (263–353). Einleitend beschreibt Jung nochmals seine Methodik: Es soll „der Versuch unternommen werden, den Soter-Titel konsequent im direkten Kontext nach den eben genannten Kriterien zu beschreiben, d.h. unter Berücksichtigung der Gattungszugehörigkeit und den verwendeten semantischen Feldern“ (265). Die detaillierte Behandlung der in Frage kommenden ntl. Retter-Belege führt Jung u.a. zu folgenden Schlüssen: Die Gattungsanalyse ergibt, dass der Soter-Titel vor allem in epideiktischen Texten, die auf Gottes oder Jesu Größe rühmend hinweisen, verwendet wird (344). Soter wird dabei niemals absolut gebraucht, sondern erscheint immer nur ergänzend zur Gottesbezeichnung und als Christus-Apposition. Das Rettertum Christi beruht nicht auf öffentlicher Anerkennung, sondern auf göttlicher Sendung. Wie die paganen Quellen zeigt die ntl. Retter-Rede unterschiedliche Retter-Profile. So steht der Soter in Lk-Apg für die „Heilsgeschichte oder Rettung als Erfüllung der Verheißung Gottes an Israel“ (347), der Soter in Joh/1 Joh für „rettendes Wissen oder Rettung durch Erkenntnis und Bekenntnis“ (348), der Soter in Phil 3,20 für die „physische Erlösung oder Rettung als Verwandlung in den Herrlichkeitsleib Christi“ (348), der Soter in Eph 5,23 für das „Vorbild sozialer Beziehungen oder Rettung als Einfügen in die Friedensordnung des Retters“ (349), der Soter in Past für den erbarmenden „Herrscher oder die Rettung aller durch Wahrheitserkenntnis und Erziehung zur Frömmigkeit“ (349), der Soter in Jud 25 für den „Bewahrer vor aller Unreinheit oder Rettung als die Möglichkeit, vor Gottes Thron hinzutreten“, schließlich der Soter in 2 Petr für die „Verklärung des Soter oder Rettung als Erkenntnis Jesus Christi zur Hoffnung auf seine Parusie“ (350). Mit dieser Nebeneinanderstellung unterschiedlichster Retterbilder führt Jung eindrucksvoll die vielfältigen Verwendungsmöglichkeiten des Soter-Titels im NT vor Augen. Der ntl. Retter-Begriff dient nicht der Bestreitung fremder Retteransprüche, sondern einer lebendigen Glaubensverkündigung, die pagane und jüdische Motive aufnimmt, um Gottes unüberbietbares Rettertum in Jesus Christus allgemein verständlich artikulieren zu können. Die aktualisierende Schlussreflexion



betont die uns Heutigen fremd anmutende Eigenart des ntl. Retterbilds, das eine außerordentliche Machtkonzentration für die Retterwahrnehmung voraussetzt. Die Erlösungsvorstellung des NT ist keine „herrschaftsfreie“, sondern eine, die Unterwerfung anmahnt. Nur der kann vom Retter befreit werden, der sich seiner Herrschaft unterwirft. Mit diesem anregenden Gedanken schließt eine Monographie, die altes und neues Material zur Soter-Vorstellung gründlich auswertet, methodisch sauber gearbeitet ist und zu einer zwar nicht wirklich neuen, aber doch differenzierteren Sicht der verschiedenen biblischen Rettervorstellungen vorstößt.

Rainer Schwindt, Trier

HOFIUS, Otfried: Paulusstudien II (WUNT 143). Tübingen: Mohr Siebeck 2002. Ln./Br. 294 S.

Der Band vereinigt 13 Aufsätze, überwiegend zu wichtigen Themen der paulinischen Theologie. Bisher unpubliziert ist der lange Aufsatz zu Röm 7,7–25a (S. 104–154), der zusammen mit dem über Röm 5,12–21 (S. 62–103) gelesen werden muss. Diese Aufsätze sind immer dann erfreulich und erhellend, wenn keine spezifisch calvinistischen Dogmen berührt sind. So die philologisch sorgfältigen Ausführungen zu 1 Kor 8,6 (S. 167–180) und die theologische Auslegung dieses Bekenntnisses (S. 181–192). Klar beweist H., dass *ἐγείρεται* in jüdisch-hellenistischer Literatur wie im Neuen Testament ganz überwiegend in medial-intransitivem Sinn gebraucht wird, so dass etwa in 1 Kor 15,4 eher mit „er ist auferstanden“ als „auferweckt worden“ zu übersetzen ist. H. verweist zu Recht auf Röm 14,9 (S. 202–214). Wie H. dagegen die Übersetzung von Röm 1,17 *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* mit „aus Glauben und nur aus Glauben“ (S. 34) rechtfertigen will, ist mir ein Rätsel. Die Parallelen der LXX zeigen vielmehr, dass es sich um eine Steigerungsform handelt: „aus Glauben zu immer mehr Glauben“ (vgl. z. B. LXX Ps 83,8). Zu dem Aufsatz über Kol 1,15–20 vgl. TThZ 111 (2002) 75.

In den Aufsätzen zu Hauptthemen der paulinischen Theologie wird ein Grundgedanke unermüdlich wiederholt: Seit Adams Sündenfall können die Menschen von sich aus nur sündigen. Gott spricht aber einige von sich aus frei, indem er ihnen den Glauben an Christus schenkt, den er anderen verweigert. Diese Lehre wird zum Hauptdogma des Paulus erklärt.

Wie H. dabei vorgeht, sei an Röm 5,18 gezeigt: Paulus schreibt: „Wie es also durch die Verfehlung eines einzigen für alle Menschen zur Verurteilung kam, so auch durch die gerechte Tat eines einzigen für alle Menschen zur lebenspendenden Gerechtsprechung.“ Mit dem Problem, wie Paulus jeweils das „alle“ oder „viele“ versteht, schlagen sich die Exegeten seit Origenes herum. Nähme man Paulus beim Wort, müsste man ja schließen, dass seit Christus alle Menschen das ewige Leben erhalten. Aber so kann auch H. Paulus nicht verstehen. Seiner Ansicht nach ist das „alle“ im ersten Satzteil streng im Sinn von ausnahmslos alle zu verstehen, im zweiten Satzteil dagegen kann es „partikularen bzw. exkludierenden Sinn“ haben. Jedenfalls aber sind nur jene gemeint, „die in der Kraft der in Christi Tod und Auferstehung über sie gefallenen Entscheidung zum Glauben an ihren Erlöser kommen werden“ (S. 88). Die Lösung, das „alle“ hier aufgrund analoger Aussagen des Paulus an anderen Stellen als „alle, die das Angebot der Gnade annehmen“ zu verstehen, lehnt H. als „textfremd“ ab, da dieses Verständnis den „fundamentalen Begriff und Gedanken der Übermacht der Gnade“ auflöse (S. 87).

Der fundamentale Begriff der Übermacht der Gnade schließt für H. offensichtlich auch den Begriff des freien Willens aus. Er stößt nämlich auf das Problem, wie es möglich ist, dass das Sündigen von Adam her „ein unentrinnbares Schicksal“ ist und trotzdem als Schuld vor Gott angerechnet wird. Seine Antwort: „Das ist nicht deshalb so, weil dem Menschen ein



freier Wille gegeben wäre und ihm das *posse non peccare* offenstände. Die Sünde ist vielmehr deshalb Schuld vor Gott, weil sie ihrem *Wesen* nach und also *objektiv* ἀσέβεια (Röm 1,18) und ἔχθρα εἰς θεόν (8,7) ist“ (S. 83). Nur: Vom Wesen der Sünde ist an keiner der beiden Stellen die Rede. Und Schuld, die man vor Gott zu verantworten hat, ist immer persönliche Schuld. Welchen Sinn hat der bei Paulus so häufige Hinweis auf das Gericht noch, wenn es keine persönliche Schuld gibt, sondern nur unvermeidliche Taten, die Gott objektiv verhasst sind? Wer freut sich über dieses Evangelium? Welchen Sinn hat die ganze Paränese, wenn der Mensch keine Willensfreiheit hat? Im Übrigen kommt der Begriff der Willensfreiheit bei Paulus explizit vor: „Wer ... Freiheit hat, nach seinem eigenen Willen zu handeln“ (1 Kor 7,37, Zürcher Bibel).

Wenn man den Aufsatz über Röm 5 gelesen hat, kann man sich schon denken, wie H. den in Röm 7 geschilderten inneren Konflikt des Menschen erklärt: „Eine Deutung des Konflikts kann von vornherein ausgeschlossen werden: diejenige auf einen Widerstreit in dem durch Christus erlösten Menschen“ (145). Das ist immerhin die traditionelle Deutung und die einzige, die mit der realen Erfahrung zurecht kommt; H. kann sie „von vornherein“ ausschließen. Röm 7,14–17 „benennt die radikale Diastase zwischen der Tora vom Sinai und dem adamitischen Menschen“, den „absoluten Gegensatz zwischen dem *Wollen* und dem *Tun* des ‚Ich‘“ (S. 139). Der „adamitische Mensch ist der gänzlich fremdbestimmte Mensch“, „der Sünde total und unausweichlich ausgeliefert“ (S. 140.143). Von „total“, „absolut“, „gänzlich“ und „unausweichlich“ – Attribute, wie sie H. gern und systematisch einträgt – steht zwar bei Paulus nichts, aber aus dieser Deutung ergibt sich, dass der „innere Mensch“, der seine Freude an Gottes Gesetz hat (Röm 7,22), nicht der „empirische adamitische“ Mensch sein kann, sondern der Mensch, wie er nach dem Willen Gottes sein sollte. Nur von ihm gilt, dass er das Gute will. Der Mensch, den Paulus beschreibt, ist also „sich selbst entfremdet“, ist „nicht mehr eins mit sich selbst“ (S. 149), eine gesplante Persönlichkeit.

Richard Simon schrieb einst über Theodor Beza, seine Hauptabsicht scheine zu sein, „die Evangelisten und Apostel die Theologie derer in Genf vertreten zu lassen“ (H. c. des principaux commentateurs du NT, Rotterdam 1693, 751). Dasselbe gilt von H.

Marius Reiser, Mainz

ZELLER, Dieter (Hg.): Christentum I. Von den Anfängen bis zur Konstantinischen Wende. Die Religionen der Menschheit, Bd. 28. Stuttgart: Kohlhammer Verlag 2002, 476 Seiten, Ln., € 89,00, ISBN 3-17-01487-9.

„Gerade weil sich das Christentum im Wesentlichen nicht auf Kompromisse einließ, wurde es letztendlich zu einer nicht zu übersehenden, nicht zu eliminierenden Größe, mit der man rechnen musste.“ Diese Aussage aus dem Schlusswort (466) fasst nicht nur eine in nahezu allen Kapiteln wiederkehrende Perspektive zusammen, sondern zeigt zugleich, weshalb dieses Buch nicht nur historisch interessant, sondern auch für das heutige Selbstverständnis des Christentums durchaus relevant ist. Zeichnet sich nämlich in der Gegenwart eine „Rückkehr zu vor-konstantinischen Verhältnissen“ ab, insofern das Christentum an gesellschaftlicher Akzeptanz verliert und der Staat seine christlichen Fundamente negiert, können historische Darstellungen gerade dieser Epoche zu einer spannenden Lektüre werden. Die vorliegende Skizze des Christentums der ersten drei Jahrhunderte besitzt entsprechende der Reihe „Religionen der Menschheit“ eine religionswissenschaftliche Ausrichtung. Klar benennt der Herausgeber in der Einführung den methodischen Ansatz: „Unter Absehung vom Wahrheitsanspruch und ohne Wertung soll nachgezeichnet werden, wie aus der noch innerhalb des Judentums wirksamen Reformgruppe Jesu und seiner Anhänger allmäh-

lich eine eigene ‚Religion‘ wurde.“ (1) Die Autoren der einzelnen Kapitel, abgesehen vom Herausgeber allerdings keine Religionswissenschaftler, sondern Theologen (J. Ulrich, W. Gessel, W. Kinzig, M. Wallraff, G. Schöllgen, A. Merkt), bedienen sich der vergleichenden Methode, indem sie die christliche Religion zunächst zur „Mutterreligion“, dem Judentum, in Beziehung setzen, dann das Verhältnis zum staatstragenden griechisch-römischen Kult, aber auch zu den konkurrierenden religiösen Strömungen aus dem Osten herausarbeiten. Das Werk gliedert sich in drei Teile: 1. Entwicklung des Christentums (15–123) 2. Konsolidierung in der 2./3. Generation (124–222) 3. Selbstbehauptung und Inkulturation in feindlicher Umwelt: Von den Apologeten bis zur „konstantinischen Wende“ (223–462). Dieser letzte Teil umfasst ein weites thematisches Spektrum: Theologische Entwicklungen (Dogma, Ethik, Gnosis, Judenchristentum), Organisation und Form des Gemeindelebens (Ämter, Liturgie), Anspruch und Wirklichkeit (Taufe, Buße, Frömmigkeit, Montanismus, Asketen), gesellschaftliche Integration und Abgrenzung der Christen (Verhältnis zur paganen Religion, zum röm. Staat, Schulbildung, Familienleben), Profilierung angesichts von Polemik und Verfolgung (Fremdwahrnehmung durch die Heiden, apologetische Selbstdefinition, Gründe für den „Erfolg“ des Christentums), Zeugnis bis zum Tod, über den Tod hinaus (Martyriumsfrömmigkeit, Begräbnissitten, Todesglauben). Wenngleich sich die meisten dieser Themen auch in den gängigen Darstellungen der Kirchengeschichte finden, bildet dieses Werk, abgesehen von seinem vorzüglichen Anmerkungsapparat, hierzu doch eine wichtige Ergänzung gerade aufgrund seines methodischen Ansatzes. Die konsequente Herausarbeitung von Anlehnung und Abgrenzung der frühen Christen in ihrer Umwelt sowie der „ideologischen Querlage“ (465) des Christentums – für D. Zeller vor allem in dessen eschatologischer Ausrichtung begründet – und deren Konsequenzen für das alltägliche Leben lässt die Aktualität jener geschichtlichen Epoche unschwer erkennen.

Kritisch zu beurteilen bleibt allerdings die Wertung des Beitrags der Apologeten in diesem Prozess, deren Bemühen, das Christentum als wahre Religion, wahre Philosophie und Bildung plausibel zu machen und seine irrationalen Momente zu unterdrücken, der Herausgeber als Widerspruch zum Eigentlichen des Christentums betrachtet (465 f.). Es muss jedoch gefragt werden, ob nicht gerade die apologetische Option für den Logos gegen den Mythos die Voraussetzung dafür war, dass sich das Christentum innerhalb des religiösen Spektrums der damaligen Zeit als *religio sui generis* profilierte. Die von den Apologeten proklamierte grundsätzliche Vernünftigkeit christlicher Glaubensüberzeugungen widersprach keinesfalls einer „ideologischen Querlage“ des frühen Christentums, um die es D. Zeller mit Recht geht. Ganz im Gegenteil. Der weitgehende Verzicht der antiken Religionen auf die Wahrheitsfrage, das schwindende Vertrauen der antiken Philosophie, mit eigenen Mitteln die großen Fragen des Menschen beantworten zu können, musste unweigerlich mit dem christlichen Selbstvertrauen kollidieren, in Christus sei die „Wahrheit in Person“ (Origenes, Cels, 6,47) definitiv in die Geschichte eingetreten. Gerade an diesem Punkt zeigen sich die Grenzen der in diesem Buch angewandten Methode. Wenn nämlich der Herausgeber, was von seinem religionswissenschaftlichen Ansatz her durchaus legitim sein mag, bewusst auf die theologische Frage „Wer war Jesus“ verzichtet und die Frage nach seinem Selbstverständnis blendet, um stattdessen „rollensoziologisch nach Deutungsmustern zurückzufragen, die in der religiösen Umwelt nahelagen“ (50), dann wird es unmöglich, den unverkennbar universalen Wahrheitsanspruch des frühen Christentums am Selbstverständnis dessen zu messen, nach dem diese Religion benannt wurde, und darin gegebenenfalls nur die konsequente Weiterführung eines Anspruchs zu entdecken, der bereits von seiner Person erhoben wurde.

Michael Fiedrowicz, Trier

Lexikon der antiken christlichen Literatur; hg. v. DÖPP, Siegmär und GEERLINGS, Wilhelm, Freiburg: 3. Neubearb. u. erw. Aufl.; 2002 XVIII, 763 S.; Ln; € 65,00, ISBN 3-451-2776-X.

Das erstmals 1998 erschienene LACL ist in kurzer Zeit zu einem Standardwerk nicht nur im deutschen Sprachraum avanciert. Schon im Jahr 2000 erschien das Lexikon in englischer Übersetzung, Ausgaben in italienischer und spanischer Sprache sind in Vorbereitung. Die dritte Auflage, um mehr als einhundert Seiten umfangreicher als die erste, enthält zahlreiche wertvolle Ergänzungen und Erweiterungen. Chronologisch wurde die traditionelle Obergrenze der patristischen Epoche von Isidor von Sevilla (gest. 636) auf Beda Venerabilis (gest. 735) verschoben, so dass viele Personalartikel hinzutraten, aber auch in der ersten Auflage fehlende Namen ergänzt wurden (z. B. Defensor v. Ligugé, Kallist v. Rom, Sabellius, Suda). Eine wichtige Bereicherung stellen mehrere neue Sachartikel dar (u. a. Aberkiosinschrift, Agrafo, Archiv/Bibliothek, Artes liberales, Buchwesen, Glaubensregel, Kanon). Als neue Gattungs- und Sammelartikel sind Hagiographie, Nag Hammadi und Konzilsakten zu verzeichnen. Nützliche Ergänzungen finden sich auch im biblischen Bereich mit den Artikeln Aquila und Septuaginta. Über den quantitativen Zuwachs hinaus wurde das bewährte Nachschlagewerk inhaltlich und bibliographisch bis zum Jahr 2000 aktualisiert. Nicht wenige Artikel sind vollständig neu verfasst, in der Regel von anderen Autoren als denen der ersten Auflage (z. B. Aristasbrief, Athanasius v. Alexandrien, Bukolik, Canon Muratori, Dionysius Exiguus, Kirchenrechtliche Sammlungen, Novatian, Papias v. Hierapolis, Prolog, Vetus latina, Vulgata). In seiner beträchtlich erweiterten und gründlich überarbeiteten Form steht das Lexikon mehr denn je, auch im internationalen Vergleich, konkurrenzlos da. Es bleibt zu wünschen, dass Herausgeber und Verlag sich mittelfristig zu weiteren Aktualisierungen dieses unverzichtbaren Arbeitsinstrumentes entschließen können, damit es den rasch voranschreitenden Forschungsstand umfassend und zuverlässig wie bisher dokumentieren kann.

Michael Fiedrowicz, Trier

ZIEGENAUS, Anton: Jesus Christus. Die Fülle des Heils. Christologie und Erlösungslehre: Leo Scheffczyk – Anton Ziegenaus, Katholische Dogmatik Bd. IV, Aachen: MM Verlag 2000, 483 Seiten, DM 69,00.

Das Werk von Ziegenaus über „Jesus Christus. Die Fülle des Heils“ ist klar in Gliederung und Darstellung, klar auch in dem Bemühen, den katholischen Glauben unverkürzt darzustellen. Es ist offen für andersgeartete Positionen, die Ziegenaus an wichtigen Beispielen erläutert. Er zeigt die Vorzüge der dargestellten Theologien, aber auch treffend deren Grenzen und Fehlleistungen. In den letzten Jahren sind eine Reihe von katholischen und evangelischen Dogmatiken erschienen, die ihre Aufgabe sehr viel anders verstehen als die von Scheffczyk und Ziegenaus herausgegebene Dogmatik. Wenn diese Besprechung einigermaßen sinnvoll sein soll, ist daher ein Vergleich mit anderen dogmatischen Entwürfen unverzichtbar. Die Dogmatik von Ziegenaus soll mit der Christologie von Hans Kessler verglichen werden: Christologie, in: (Hg.) Theodor Schneider, Handbuch der Dogmatik, Bd. 1, Düsseldorf 1992, 241–442.

Von der auf acht Bände geplanten „Katholischen Dogmatik“ von Scheffczyk-Ziegenaus sind mit dem Band, in dem Christologie und Soteriologie enthalten ist, nun sieben Bände erschienen. Leo Scheffczyk hat in den von ihm selbst verfassten Bänden dieser Dogmatik (den Bänden I, II, III und VI) eine Grundausrichtung gegeben. Die eminente Gelehrsamkeit Scheffczyks, sein grosses Verantwortungsbewusstsein gegenüber der Aufgabe, die Vollständigkeit des Glaubens in einer oft relativistisch eingestellten Zeit glaubwürdig darzulegen, geben der ganzen Dogmatik das Gepräge. Dieses wird durch das geistige Einvernehmen zwi-

schen Ziegenaus und Scheffczyk abgerundet. Andererseits bringt Ziegenaus sein eigenes theologisches Profil wirksam zur Geltung. Vf. eröffnet sein Buch mit einer Darlegung, dass Jesus Christus die Mitte sei „nicht nur der Christologie, sondern aller theologischen Disziplinen und sogar der gesamten Wirklichkeit“ (S. 5).

Die Darlegung der „Geheimnisse“ des Heilswirkens haben einen sehr engen Bezug zur sonn- und festtäglichen Verkündigung. Man kann hier verweisen auf die entsprechenden Darlegungen in der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin (III, 37 ff.), aber auch auf das von Scheffczyk herausgegebene Werk über „Die Mysterien des Lebens Jesu und die christliche Existenz“ (Aschaffenburg 1984), worin ausdrücklich die kerygmatische Bedeutung der Mysterien erschlossen wird.

Z. setzt im ersten Kapitel ein mit einem ausführlichen Überblick über die geschichtliche Entwicklung der Leben-Jesu-Forschung. Er schließt seine besonnenen Darlegungen ab mit Fragen nach ersten Ansätzen christologischer Bekenntnisse (35). Ausführlich reflektiert er über die Hoheitstitel Jesu. Im nächsten Paragraphen stellt Z. eine Reihe christologischer Entwürfe der Gegenwart oder der jüngeren Vergangenheit vor: Guardini, Teilhard de Chardin, Piet Schoonenberg, K. Rahner, Pannenberg. Mit voller Zustimmung referiert er über die Theologie Guardinis. Er anerkennt die Bedeutung der Problemstellung Teilhards. Er glaubt aber nicht, dass dessen Antworten in allem befriedigen können. Schoonenberg wird von Z. mit Nachdruck kritisiert und in entscheidenden Punkten abgelehnt (103 f.). Mit besonderer Sorgfalt und Klarheit legt Z. Rahners „Konzeption einer transzendentalen Christologie“ dar (107 ff.). Die Anliegen Rahners werden beleuchtet und in ihrem Gewicht anerkannt. Freilich sieht Z. es als unvermeidlich an, kritische Fragen an Rahner zu stellen. Er zeigt, wie wenig man sicher sein darf, dass Rahner dem „deszendente[n] Ansatz von Chalkedon“ so gerecht wird, wie er das eigentlich wollte. Er legt weiterhin dar, wie die Schwäche der Position Rahners schon in dessen Trinitätslehre einsetzt (114). Z. rundet seinen Überblick ab mit einer Darlegung der christologischen Grundgedanken W. Pannenburgs. Er schließt das Kapitel mit einem zusammenfassenden Bekenntnis zur Christologie des Konzils von Chalkedon (125).

Nach den umfangreichen Vorbereitungen des ersten Kapitels eröffnet Z. den geschichtlichen Überblick über die Entwicklung des christologischen Dogmas: zunächst in den Schriften des NT, sodann in der Väterzeit bis zu Chalkedon. Interessant ist, dass er den Abschnitt über „Die Gestalt Jesu Christi im Neuen Testament“ dem Kapitel über die kirchliche Lehre von Jesus Christus eingliedert. Er behandelt klar charakterisierend die verschiedenen Schriften des NT, manches zusammenfassend, immer klar und den Überblick wahrend.

Im dritten Kapitel behandelt Z. die Mysterien („Geheimnisse“) des Heilswirkens Jesu Christi in drei Paragraphen. Der erste Paragraph spricht grundsätzlich über den theologischen Mysterienbegriff. Auffallend ist, dass nur ganz andeutend von den Sakramenten die Rede ist, wohl aber wird auf eine Mehrzahl der Dimensionen dieses Begriffes aufmerksam gemacht. Angemerkt sei ferner, dass hier von der Freiwilligkeit des Christusgeschehens gehandelt wird (289 ff.). Hier wie an einer Reihe anderer Stellen rückt Z. das Bekenntnis zur Gottmenschlichkeit Christi in die Mitte, von der aus alles andere zu sehen ist. Nur im Blick darauf ist die Heilsbedeutsamkeit des Tuns und Leidens Christi erfassbar (291 f.).

Der nächste Hauptabschnitt handelt vom „österlichen Heilswerk“. Gemeint ist Leiden und Sterben und Auferstehung, ferner die Himmelfahrt und Geistsendung Christi. Aus der Geschichte der Theologie werden „soteriologische Reflexionen“ zum heilbringenden Leiden und Sterben skizziert. Das Verständnis des Leidens Christi als Sühneleiden wird gestreift (312). Von der „Theorie der Satisfaktion“ (311) setzt sich Vf. deutlich ab. Wichtiger scheint ihm, vom Bundesgedanken auszugehen (314). Die hier anklingende Kritik der Schrift Anselms v. Canterbury *Cur Deus homo* ist wohl nicht berechtigt. Anselm geht doch selber vom Bundesgedanken aus. Vgl. *Cur Deus homo*, I, II, c. 4 und 5. Entscheidend ist an diesem Paragraphen der Nachdruck, mit dem sich der Vf. zur Wirklichkeit der Auferstehung Jesu Christi bekennt: „Nichts belegt nun so klar den Traditionsbruch in der neuzeitlichen Theo-



logie als die Infragestellung dieses realistischen Verständnisses der Auferstehung Christi“ (335). Im letzten Paragraphen behandelt Z. die Geheimnisse des irdischen Lebens und Wirkens Jesu. Auf diesen Paragraphen möchte ich mich konzentrieren beim Vergleich mit der Christologie Hans Kesslers.

Kessler geht (grob gesprochen) von einer historisierenden Darstellung von „Geschichte und Todesgeschick Jesu“ aus. Er endet bei Ausführungen über die Selbstmitteilung Gottes in der Inkarnation und einer Erwägung zu den trinitarischen Beziehungen zwischen dem ewigen Vater und dem Logos. So versteht er seinen Entwurf als Christologie „von unten“ (384). Die für den Vergleich mit der Christologie von Ziegenaus wichtige Frage ergibt sich aus einer Hauptakzentsetzung Kesslers. Es sei besonders wichtig, ausführlich über den irdischen Jesus zu handeln (242 f.). Das tut er in dem schon genannten historisierenden Teil. Ziegenaus handelt auch ausführlich vom irdischen Leben Jesu, aber auf andere Weise. Er betrachtet das irdische Leben Jesu (nicht nur sein Sterben und seine Auferstehung) mit den Augen des unverkürzten katholischen Glaubens, dass Jesus Christus wahrer Gott und wahrer Mensch ist. Besonders eindringlich tut er das in dem letzten Hauptabschnitt seines Werkes, der den „Geheimnissen“ des Lebens Jesu gewidmet ist (372–447). Er tut das aber auch in den Abschnitten, in denen er über die Hoheitstitel Jesu (45 ff.) und über „die Gestalt Jesu Christi im Neuen Testament“ (162 ff.) handelt.

Welche von beiden Vorgehensweisen ist zu bevorzugen: die von Kessler oder die von Ziegenaus? Sicher wird man zweierlei sagen können. Erstens: Die historisierende Darstellung Kesslers kommt kritischen Vorbehalten und Schwierigkeiten entgegen. Allerdings darf man nicht übersehen, dass Ziegenaus auf seine Weise und beeindruckend sich im ersten Hauptabschnitt mit kritischen Fragestellungen der letzten Jahrhunderte befasst. Zu fragen ist auch, ob es Kessler gelungen ist, den historisierenden Teil seiner Darstellung mit jenem Teil, der vom Boden des christlichen Glaubens ausgeht (ab S. 292) überzeugend aneinanderzufügen. Diese Frage soll hier offen bleiben. Zweitens: Die Darstellungsweise Ziegenaus' ist von besonderer Bedeutung für die Verkündigung. Der Prediger wird immer bemüht sein, die „Mysterien“ des Lebens Jesu zu erschließen.

Das grundsätzliche Problem, das hier im Hintergrund steht, lässt sich erkennbar machen durch die von Karl Barth und anderen entwickelte und zum Beispiel auch von Karl Rahner benutzte Unterscheidung von Historie und Geschichte. „Historie“ ist bloß weltlich Erfahrbares, während theologisch „Geschichte“ ereignishaft Geschehenes heißen soll wie es vom göttlichen Tun und Offenbaren durchwirkt wird: von seiner Gnade, seiner „Selbstmitteilung“. Für Ziegenaus geht es immer um „Geschichte“ in diesem reicheren Sinn. Ferner lässt sich dasselbe Problem beleuchten mit Hilfe einer von Hans Urs von Balthasar entwickelten Begrifflichkeit. Dieser weist darauf hin, dass die Jünger Jesu ihren Meister und seine Taten vor Ostern in einem anderen Licht gesehen haben als nach Ostern. Es sei schwer, diese vorösterliche Sicht der Jünger gewissermaßen hinter den Texten des Neuen Testaments fassbar zu machen. Er nennt diese Aufgabe die „Entösterlichung“ der neutestamentlichen Aussagen. Eines aber muss man bei solcher Entösterlichung beachten (und H. U. v. Balthasar hat das gesehen): Entösterlichung ist nicht einfach historisierendes Fragen. Denn auch vor Ostern hatten die Jünger schon Glauben (wenn auch noch nicht den durch Ostern vertieften und geläuterten Glauben). Die entösterlichende Sicht des irdischen Jesus ist schon Wissen um das Mysterium. Sie ist Voranschreiten zu den tieferen Mysterien.

Zusammenfassend kann man sagen: Ziegenaus bleibt dem Ansatz treu, den Scheffczyk im ersten Band der „Katholischen Dogmatik“ entwickelt hat: Aufgabe der Dogmatik sei es, vom Boden des Glaubens aus den Inhalt der Offenbarung darzustellen und zu entfalten (Leo Scheffczyk, Grundlagen des Dogmas. Einleitung in die Dogmatik: Katholische Dogmatik, Bd. 1, Aachen 1997, 255). Hier im christologischen (und soteriologischen) vierten Band tritt besonders deutlich hervor, wie hauptsächlich diese Sichtweise für die Verkündigung, vor allem für die sonn- und festtägliche Verkündigung ist.

Reinhold Weier, Trier



OVERBECK, Franz-Josef: Der gottbezogene Mensch. Eine systematische Untersuchung zur Bestimmung des Menschen und zur „Selbstverwirklichung“ Gottes in der Anthropologie und Trinitätstheologie Wolfhart Pannenburgs (Münsterische Beiträge zur Theologie 59), Münster: Aschendorff Verlag 2000, 474 Seiten, kart., DM 112,00, ISBN 3-402-03964-8.

Wolfhart Pannenburg ist ohne Zweifel einer der profiliertesten evangelischen Theologen im deutschsprachigen Raum mit einem beeindruckend geschlossenen Theologieentwurf, der auch katholischerseits (vgl. die Arbeiten von Greiner, Koch, Schulz, Freyer, Pröpper u.a.) rezipiert wurde. Die systematische Hauptabsicht der Studie Overbecks, einer in Münster approbierten Dissertation (Pröpper, Wagner), ist es, anhand der Explikation der Gottbezogenheit des Menschen im Konzept Pannenburgs das Verhältnis von Gotteswirklichkeit und Welt zu bestimmen (17). Grundlegend ist dabei die Intention, Gott als Grund der Freiheit des Menschen und nicht als deren Negation zu denken. Zudem geht es um die Konstitution der Subjektivität, die Gott als Grund ihrer Freiheit anerkennen kann und durch die Möglichkeit zu dieser Freiheit bestimmt ist.

Der Weg der Untersuchung führt von den philosophischen und theologischen Anfängen Pannenburgs (Die Prädestinationslehre des Duns Scotus, Analogie und Offenbarung), über „Offenbarung als Geschichte“ und „Wissenschaftstheorie und Theologie“ zur „Anthropologie in theologischer Perspektive“ und zur dreibändigen „Systematischen Theologie“. Deutlich werden die Bezüge zu Augustinus (Sünde, Ichbezogenheit und Hochmut), E. D. Schleiermacher (Vermittlung von Gottes-, Welt- und Selbstbewusstsein), R. Descartes (Unmittelbarkeit Gottes) sowie der Rekurs auf G. F. W. Hegel und K. Barth (trinitarische Relationen).

Dabei zeigt sich, dass bei Pannenburg der den Menschen rettende Gott absolute Priorität hat und Gotteserkenntnis nur möglich ist, wenn Gott sich selbst zu erkennen gibt. Zentral ist Gottes indirekte Selbstoffenbarung in seinem Geschichtshandeln, die Pannenburg als Antizipation universalgeschichtlicher Sinntotalität versteht. Weil Gott die alles bestimmende und einende Wirklichkeit und die in seiner Treue alles einende Wahrheit ist, wird der Mensch letztlich theonom in der Weise bestimmt, dass es nach Pannenburg keine menschliche Freiheit gegenüber dem Guten oder gegenüber Gott gibt. Menschliche Freiheit ist (nur) göttliche Freiheit im Menschen. Zu Recht kritisiert Overbeck, dass Pannenburg Sünde mit den Naturbedingungen des menschlichen Daseins verflochten sieht und das Böse im Menschen aus seiner geschöpflichen Natur hervorgehen lässt, dass es also nicht primär in der menschlichen Freiheit wurzelt. So ist die Gott-Welt-Mensch-Differenz immer schon zugunsten der Allmacht Gottes und seines Wirkens betont.

Zu Recht insistiert Overbeck von der transzendentalen Freiheitslehre (Krings, Pröpper) und von der Liebe als einem Geschehen unbedingter Freiheit darauf, dass erst in autonomer Zustimmung Gottes Liebe zum Ziel kommt (325). Letztlich stellt sich die Frage, ob sich beim Münchner Systematiker Gott im Menschen nur mit sich selbst beschäftigt, denn es bleibt dem Menschen kein eigenes Ich, das Gott ansprechen könnte. Pannenburg gegenüber ist an der Freiheit als Instanz der Antwortfähigkeit des Menschen im Gegenüber zu Gott festzuhalten.

Overbecks Arbeit denkt konsequent von Gottes Selbstoffenbarung als Liebe her, die von ihrer inneren Voraussetzung her ohne die Autonomie des Menschen nicht durchzuhalten ist. Die Studie ist somit ein wichtiger Beitrag in der gegenwärtigen fundamentaltheologischen Diskussion, aber auch für den ökumenischen Dialog bzw. Disput.

Manfred Scheuer, Trier

An dieser Stelle werden alle an die Redaktion eingesandten Bücher verzeichnet. Damit ist von Seiten der TThZ keine Rezensitionsverpflichtung übernommen. Soweit der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift gestatten, werden Besprechungen veranlasst. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

ECKMANN, Dieter: Zweite Entscheidung. Das Zurückkommen auf eine Lebensentscheidung im Lebenslauf. Erfurter Theologische Studien, Bd. 84. Leipzig: St. Benno Verlag 2002, 344 Seiten, brosch., € 24,00, ISBN 3-7462-1578-1.

GRAF, Michael: Liberaler Katholik – Reformkatholik – Modernist? Franz Xaver Kraus (1840-1901) zwischen Kulturkampf und Modernismuskrise, Bd. 2. Münster: Lit-Verlag 2003, 368 Seiten, brosch., € 24,90, ISBN 3-8258-6481-2.

KLAUCK, Hans-Josef: Religion und Gesellschaft im frühen Christentum. WUNT, 152. Tübingen: Mohr Siebeck 2003, 456 Seiten, geb., € 99,00, ISBN 3-16-147899-1.

KLEIN, Johannes: David versus Saul. Ein Beitrag zum Erzählsystem der Samuelbücher. BWANT, Bd. 158. Stuttgart: Kohlhammer GmbH, 220 Seiten, kart., € 30,00, ISBN 3-17-017352-9.

LEHR-ROSENBERG, Stephanie: Ich setzte den Fuß in die Luft, und sie trug. Umgang mit Fremde und Heimat in Gedichten Hilde Domins. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann 2003, 413 Seiten, kart., € 49,50, ISBN 3-8260-2398-6.

NICHTWEISS, Barbara (Hg.): Vom Kirchenfürsten zum Bettelbub. Das heutige Bistum Mainz entsteht 1792 – 1802 – 1830. Mainz: Verlag Philipp von Zabern / Publikationen Bistum Mainz 2002, 180 Seiten, Hardcover, € 21,80, ISBN 3-8053-3086-3, Brosch., € 12,50, ISBN 3-934450-11-3.

PROBST, Manfred / RICHTER, Klemens, Exorzismus oder Liturgie zur Befreiung vom Bösen. Informationen und Beiträge zu einer notwendigen Diskussion in der katholischen Kirche, Münster: Aschendorff Verlag 2002, 190 Seiten, kart., € 12,50, ISBN 3-402-03426-3.

RAAB-STRAUBE v. Albrecht: Jona. Stationen einer bewegten Lebensgeschichte. Altenberge: Oros Verlag 2002, 178 Seiten, brosch., ISBN 3-89375-206-4.

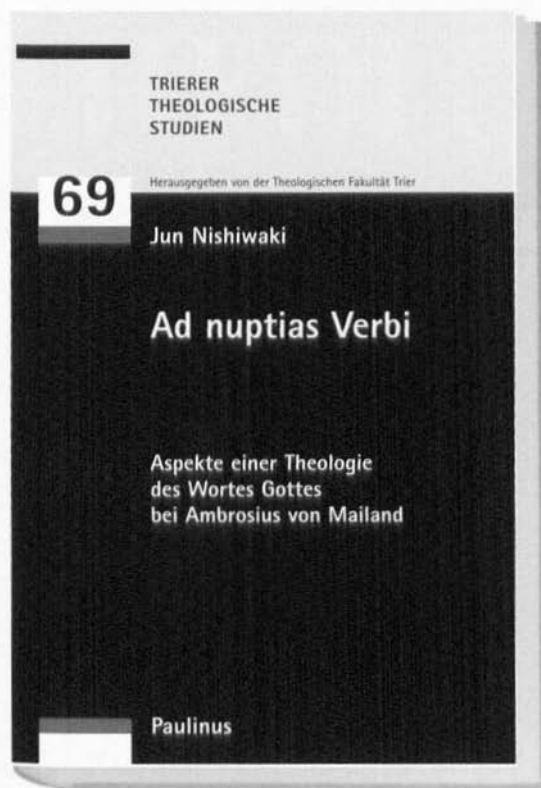
RENZ, Andreas / LEIMGRUBER Stephan: Lernprozess Christen Muslime. Gesellschaftliche Kontexte – Theologische Grundlagen – Begegnungsfelder. Forum Religionspädagogik interkulturell, Bd. 3. Münster: LIT Verlag 2002, 440 Seiten, geb., € 29,90, ISBN 3-8258-6165-1.

RENZ, Andreas: Der Mensch unter dem Anspruch Gottes. Offenbarungsverständnis und Menschenbild des Islam im Urteil gegenwärtiger christlicher Theologie. Christentum und Islam, Anthropologische Grundlagen und Entwicklungen, Bd. 1. Würzburg: Ergon Verlag 2002, 608 Seiten, kart., € 79,00, ISBN 3-89913-254-8.

RÖLL, Walter (Hg.): Die jiddischen Glossen des 14.–16. Jahrhunderts zum Buch Hiob in Handschriftenabdruck und Transkription, Teil I: Einleitung und Register, Teil II: Edition. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2002, geb., € 256,00, ISBN 3-484-36052-6.

- RUPPERT, Stefan: Kirchenrecht und Kulturkampf. Jus Ecclesiasticum, Beiträge zum evangelischen Kirchenrecht und zum Staatskirchenrecht, Bd. 70, Tübingen: Mohr Siebeck 2002, 297 Seiten, geb., € 59,00, ISBN 3-16-147868-1.
- SCHEUER, Manfred (Hg.): Ge-Denken. Mauthausen/Gusen-Hartheim-St. Radegund, Linz: Edition Kirchen-Zeit-Geschichte 2002, 207 Seiten, € 19,20, ISBN 3-902330-00-7.
- SCHÖNBORN, Christoph: Gott sandte seinen Sohn – Christologie, Reihe AMATECA, Bd. VII. Paderborn: Bonifatius Verlag 2002, 372 Seiten, geb., € 34,90, ISBN 3-89710-202-1.
- SCHÖNFELD, Andreas (Hg.): Spiritualität im Wandel. Leben aus Gottes Geist. Festschrift zum 75. Jahrgang von „Geist und Leben“ – Zeitschrift für „Aszese und Mystik“ 1925-2002, Würzburg: Echter Verlag 2002, 445 Seiten, geb., € 24,80, ISBN 3-429-02473-0.
- SICRE, José Luis: Historia Josué. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino 2002, 520 Seiten, geb., ISBN 84 8169 488 6.
- SÖDING, Thomas: Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus, QD 196, Freiburg. Herder Verlag 2002, 240 Seiten, kart., 22,90 €, ISBN 3-451-02196-X.
- SONNEMANS, Heino / FÖSSEL, Thomas (Hg.): Faszination Gott. Hans Waldenfels zum 70. Geburtstag. Paderborn: Bonifatius Verlag 2002, 181 Seiten, kart., € 12,90, ISBN 3-89710-233-1.
- STICKELBROECK, Michael: Christologie im Horizont der Seinsfrage. Über die epistemologischen und metaphysischen Voraussetzungen des Bekenntnisses zur universalen Heilsmittlerschaft Jesu Christi. Münchener Theologische Studien, II. Systematische Abteilung, Bd. 59. St. Ottilien: EOS Verlag 2002, 713 Seiten, geb., € 68,00, ISBN 3-8306-7133-4.
- VORGRIMLER, Herbert: Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist. Münster: Aschendorff Verlag 2002, 128 Seiten, kart., € 9,80, ISBN 3-402-03401-X.
- 600 Jahre Nikolaus von Kues 1401–2001. Herausgegeben von Helmut GESTRICH und Klaus KREMER unter Mitarbeit von Alfred KAISER. Trier: Paulinus Verlag 2003, 132 Seiten, geb., ISBN 3-7902-0084-0.

# Trierer Theologische Studien



Jun Nishiwaki

## **Ad nuptias Verbi**

Aspekte einer Theologie  
des Wortes Gottes bei  
Ambrosius von Mailand

Trierer Theologische Studien,  
Band 69

ca. 396 Seiten, kartoniert  
16,5 x 23,5 cm  
EUR 39,90 / sFr 72,00  
ISBN 3-7902-1298-9

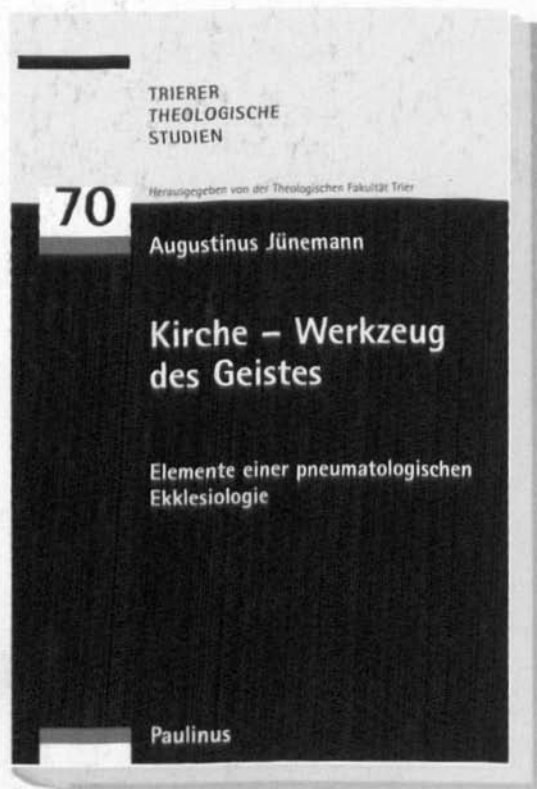
*In der augenblicklichen pastoralen Situation bekommen Wortgottesdienste, die auch von Laien geleitet werden können, weltweit eine zunehmende Aktualität. Neu ist das Phänomen nicht: Schon das Zweite Vatikanische Konzil hat der Liturgiereform das Prinzip der Orientierung an der „altehrwürdigen Norm der Väter“ (SC 50) gegeben. Die vorliegende Untersuchung lenkt den Blick auf die Wort-Gottes-Feiern im altchristlichen Mailand zur Zeit des Bischofs Ambrosius († 397). Dabei wird deutlich, wie sehr Ambrosius Seelsorger war und die liturgische Praxis seiner Ortskirche der konkreten Situation und den pastoralen Bedürfnissen anzupassen wusste. Das Bild vom „Hochzeitsmahl des Wortes“ (nuptiae Verbi), das Ambrosius auf die Wort-Gottes-Feiern anwendet, lässt schlaglichtartig aufleuchten, welchen hohen Rang und welche theologische Qualität der Mailänder Bischof dem Wortgottesdienst zuerkennt.*

**Paulinus Verlag GmbH**

– Buch & Media –

Maximineracht 11c, 54295 Trier, Postfach 30 40, 54220 Trier  
Telefon (06 51) 46 08 - 1 21, Telefax (06 51) 46 08 - 2 20

# Trierer Theologische Studien



Augustinus Jünemann

## **Kirche – Werkzeug des Geistes**

Elemente einer pneumatologischen  
Ekklesiologie

Trierer Theologische Studien,  
Band 70

350 Seiten, kartoniert  
16,5 x 23,5 cm  
EUR 39,90 / sFr 72,00  
ISBN 3-7902-1300-4

*Das Zweite Vatikanische Konzil bietet mit der Konstitution »Lumen gentium« eine Wiederentdeckung der pneumatischen Dimension der Ekklesiologie. Sowohl die nach dem Konzil einsetzende ökumenische Öffnung als auch die Entfaltung der Communio-Ekklesiologie sind Früchte dieses Aufbruchs.*

*Ist die pneumatische Sicht der Kirche in den Entwürfen zur Ekklesiologie nach dem II. Vatikanum vorherrschend? Findet sich im deutschsprachigen Raum eine pneumatologische Ekklesiologie, die die von »Lumen gentium« geforderten Elemente aufgreift und fortführt? Mit diesen und ähnlichen Fragen befasst sich die vorliegende Untersuchung. Überprüft werden deutschsprachige Gesamtentwürfe, die für sich in Anspruch nehmen, die pneumatische Perspektive berücksichtigt zu haben. Ziel ist eine kritische Bestandsaufnahme unverzichtbarer Elemente einer pneumatologischen Ekklesiologie, die am Schluss zu einer Skizze zusammengefügt werden.*

**Paulinus Verlag GmbH**

– Buch & Media –

Maximineracht 11c, 54295 Trier, Postfach 30 40, 54220 Trier

Telefon (06 51) 46 08 - 1 21, Telefax (06 51) 46 08 - 2 20



7. B. Aug. 2003

THEOTHEOLOGISCHES  
FACHBEREICH

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit  
dem Katholisch-Theologischen Fachbereich der Universität Mainz

112. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus Verlag, Trier

Marius Reiser

Biblische und nachbiblische Allegorese

Barbara Ries

Der Past als Fundament der Einheit

Mario Wagner

Zur Problematik und Bedeutung  
der beiden jüngsten Mariendogmen

Dieter Witschen

Barmherzig handeln – moralische Pflicht  
oder supererogatorischer Rat?

Elisabeth Hurth

Tod ohne Geheimnis: Mediale Todesbilder

Peter Krämer

Was ist eine theologische Fakultät?

Besprechungen

Neue theologische Literatur

3 2003

## INHALT

### AUFSÄTZE

Marius Reiser: Biblische und nachbiblische Allegorese .....	169
Barbara Ries : Der Papst als Fundament der Einheit. Kirchenrechtliche Überlegungen zur Rechtsfigur des „papa haereticus“ .....	185
Marion Wagner: Auf sich beruhen lassen ohne Widerspruch? Zur Problematik und Bedeutung der beiden jüngsten Mariendogmen .....	197
Dieter Witschen: Barmherzig handeln – moralische Pflicht oder supererogatorischer Rat?.....	208

### KLEINE BEITRÄGE

Elisabeth Hurth: Tod ohne Geheimnis: Mediale Todesbilder .....	227
Peter Krämer: Was ist eine theologische Fakultät?.....	235

BESPRECHUNGEN .....	240
---------------------	-----

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR .....	251
-----------------------------------	-----

#### **Anschriften der Mitarbeiter:**

Prof. Dr. Marius Reiser, Saarstraße 21, 55099 Mainz  
 Dr. Barbara Ries, Adolf-Kolpingstr. 104, 54295 Trier  
 Prof. Dr. Marion Wagner, Elbinger Straße 14, 66798 Wallerfangen  
 Dr. Norbert Witschen, Distelweg 5, 49176 Hilter-Borgloh  
 Dr. Elisabeth Hurth, Wendelsteinstraße 50, 65199 Wiesbaden  
 Prof. Dr. Peter Krämer, Memelstraße 4, 54295 Trier

**Anschrift der Schriftleitung:** Prof. Dr. Manfred Scheuer, Universitätsring 19, 54296 Trier

**Verlag, Vertrieb und Anzeigen:** Paulinus Verlag GmbH, Buch & Media, Postfach 30 40, D-54220 Trier;  
 Maximineracht 11c, D-54295 Trier; Telefon (06 51) 46 08-121, Telefax (06 51) 46 08-220

**Satz:** SatzWeise, Föhren

**Druck:** repa druck gmbh, Saarbrücken

**Erscheinungshinweise und Preise:** Quartalsweise am 15.2., 15.5., 15.8., 15.11. Jahresabonnement 33,50 EUR, Einzelheft 9,50 EUR. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 15,50 EUR. Preise einschließlich Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

#### **Urheberrechtliche Hinweise:**

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Datenverarbeitungsanlagen verwendbare Sprache übertragen oder in elektronischer Form gespeichert oder in das Internet eingestellt werden.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

## Biblische und nachbiblische Allegorese<sup>1</sup>

Allegorese gilt heute gewöhnlich als eine – glücklich überwundene – Form von willkürlicher Exegese, bei der die Intention der Texte und ihrer Autoren grob missachtet wird; eine Art der Interpretation, bei der Assoziation und Phantasie freies Spiel haben und den Text nur als Spielball benützen. Im besten Fall lässt man noch die Typologie als biblisch sanktioniert gelten. Das Urteil, das Rudolf Schnackenburg 1958 abgab, ist immer noch repräsentativ: Man sei sich „heute allgemein darüber einig, dass die Allegorese, d.h. Umdeutung des Wortsinnes in einen anderen, dem Text fremden Sinn, keinen Anspruch auf ein theologisch legitimes Verfahren erheben kann, wenn sie auch, mit Maß und Vorsicht gebraucht, der religiösen Erwärmung dienen mag.“ Etwas anders liege die Sache bei typologischen Beziehungen zwischen dem Alten und Neuen Testament, sofern sie „im NT offen zutage liegen und von den biblischen Autoren selbst behandelt werden“.<sup>2</sup> Die Allegorese unterlegt also dem Text per definitionem einen fremden Sinn, kann aber, maßvoll gebraucht, der „religiösen Erwärmung“ dienen.

Dieses Urteil wird weder der Sache der Allegorese gerecht noch dem biblischen Befund. Das hat teilweise schon der erste Vortrag gezeigt.<sup>3</sup> Die symbolische Auffassung der Wunder, die auf Jesus selbst zurückgeht, hat in Joh 9 zu einer allegorischen Applikation einer Wunderheilung Jesu geführt. Und da die Allegorese nur eine besondere Form des metaphorischen und symbolischen Denkens ist, wäre es schon merkwürdig, wenn es in der biblischen Tradition, in der dieses Denken eine so große Rolle spielt, nicht dazu gekommen wäre. Im Folgenden möchte ich zunächst an Hand einiger Beispiele aufzeigen, wie es im Neuen Testament tatsächlich dazu kam und welche Formen die Allegorese dabei annahm. Dann wollen wir einen Blick auf die weitere Entwicklung dieser Ansätze in der nachbiblischen Exegese werfen.

### 1. Vorstufen

Wann liegt eine Allegorese vor? Wir können mit einer schlichten Definition antworten: Eine Allegorese liegt dann vor, wenn eine Aussage oder das in

<sup>1</sup> Vortrag bei einem Treffen der United Bible Societies Consultants am 4./5. September 2002 in Dublin. Er gehört zusammen mit dem Vortrag „Biblische Metaphorik und Symbolik“, veröffentlicht in: TThZ 112 (2003) 58–73.

<sup>2</sup> R. SCHNACKENBURG, Der Weg der katholischen Exegese, in: BZ NF 2 (1958) 161–176, hier 165.

<sup>3</sup> Vgl. Anm. 1.

einem Text Dargestellte vom Ausleger auf einen anderen als den vom Autor intendierten Referenten bezogen wird.<sup>4</sup> Betrachten wir von dieser Definition ausgehend drei Texte.

Im 8. Kapitel der Apostelgeschichte erzählt Lukas von dem äthiopischen Kämmerer, der bei der Lektüre des Propheten Jesaja auf ein exegetisches Problem stößt und sich damit an Philippus wendet: „Bitte, wen meint der Prophet damit: sich selbst oder einen anderen?“ (Apg 8,34). Nun ist der sogenannte Gottesknecht in Jes 53 – denn um ihn geht es – in der Tat eine rätselhafte Gestalt, und die historisch-kritische Exegese hat auf die Frage des Kämmerers bis heute keine befriedigende Antwort gefunden. George B. Caird meint wohl zu Recht, der Grund dafür sei der, dass der Prophet selber keine Antwort darauf wusste. „Es ist, als ob er eine Anzeige veröffentlicht hätte: ‚Gesucht: ein Knecht des Herrn‘, dazu eine Aufgabenumschreibung. Er war sich zweifellos im Klaren darüber, daß viele berühmte Leute wie Mose und Jeremia Modell gegessen hatten für das zusammengesetzte Porträt, das er zeichnete. Was er nicht wissen konnte, war, daß es am Ende nur einen einzigen Bewerber für den Posten geben würde.“<sup>5</sup> Dieser Bewerber war nach christlicher Überzeugung jener, den Philippus nennt: Jesus (Apg 8,35). Ist diese Deutung eine Allegorese? Nein. Sie beantwortet ja nur eine Frage, die der Text offen lässt. Die Antwort hat lediglich die Merkwürdigkeit, dass sie erst Jahrhunderte später erfolgt sein soll. Aber es gibt auch andere Fragen, die lange auf eine Lösung warten müssen.

Ähnlich ist der Fall von Mk 1,3. Dort zitiert der Evangelist LXX Jes 40,3: „Stimme eines Rufenden in der Wüste: ‚Bereitet den Weg des Herrn, macht gerade seine Pfade!‘“<sup>6</sup> Der Prophet lässt es offen, wer ruft. Markus und die christliche Tradition identifizieren den Rufenden mit Johannes dem Täufer und den „Herrn“ mit Jesus.

Schwieriger ist der Fall in 1 Kor 15,55. Paulus zitiert zunächst Hos 13,14: „Tod, wo ist dein Stachel?“ und kommentiert diese Aussage anschließend mit der Bemerkung: „Der Stachel des Todes ist die Sünde“ (1 Kor 15,56). An welche Übel der Prophet mit der Metapher vom „Stachel des Todes“ konkret gedacht hat, wissen wir nicht; aber doch wohl kaum an die Sünde, wie Paulus sie verstanden hat. Andererseits ist die Deutung dieses Übels auf die Sünde

<sup>4</sup> Da wir als Christen bei biblischen Texten von der Inspiration nicht absehen können, müsste man präzisieren: wenn ein Text auf einen anderen als den vom *menschlichen* Autor intendierten Referenten bezogen wird. Die Allegorese der Väter sieht im allegorischen Sinn grundsätzlich den vom Hl. Geist als dem eigentlichen Autor intendierten, zusätzlichen Textsinn.

<sup>5</sup> G. B. CAIRD, *The Language and Imagery of the Bible*, London 1980, 58.

<sup>6</sup> Das Satzglied „in der Wüste“ kann im griechischen wie im hebräischen Text von Jes 40,3 anders zugeordnet werden: „Eine Stimme ruft: ‚In der Wüste bereitet den Weg des Herrn ...!‘“

höchstens als eine leichte Verschiebung des Referenten, nicht aber als Wechsel zu einem ganz anderen Referenten zu verstehen. Wir haben es hier lediglich mit der theologischen Deutung einer Metapher zu tun.

## 2. Typologie und Allegorese

Das erste Beispiel für eine echte Allegorese liefert uns Jesus selbst. Nach dem Markusevangelium wird Jesus unmittelbar vor dem Verrat durch Judas von einer reichen Dame mit einem teuren Parfüm gesalbt (Mk 14,3). Den unwilligen Einwendungen begegnet Jesus mit einer überraschenden Deutung dieser Geste: „Sie hat meinen Leib vorweg gesalbt für das Begräbnis“ (Mk 14,8).<sup>7</sup> Hier haben wir es mit einer Allegorese zu tun, denn an diesen Referenten kann die Frau selbst nicht gedacht haben.

Unsere nächsten Beispiele kommen von Paulus. Er schreibt in 1 Kor 10,1–4: „Ich will euch nicht in Unkenntnis darüber lassen, daß unsere Väter alle unter der Wolke waren und alle durch das Meer zogen und alle auf Mose getauft wurden in der Wolke und im Meer. Und alle aßen dieselbe geistliche Speise (πνευματικὸν βρῶμα). Denn sie alle tranken aus dem geistlichen Felsen (πνευματικὴ πέτρα), der mitzog. Der Fels aber war Christus.“ Die kommentierende Schlussbemerkung kommt unerwartet. Paulus gibt damit nicht eine Antwort auf eine Frage, die der Text offen gelassen hätte; er deutet vielmehr ohne jede Notwendigkeit den mitziehenden Felsen als Christus. Dass der Fels das Volk durch die Wüste begleitete, so dass es neben dem wunderbaren Manna auch den wunderbaren Wasserspender ständig zur Verfügung hatte, steht nicht im alttestamentlichen Text; Paulus folgt hier offenbar einer frühjüdischen Überlieferung, die uns auch im Liber Antiquitatum Biblicarum bezeugt ist.<sup>8</sup> Aber die Identifikation dieses Wunderfelsens mit Christus hat auch in der frühjüdischen Tradition keinen Anhaltspunkt. Diese Deutung gibt dem Text einen unerwarteten Referenten, an den der Autor sicher nicht gedacht hat und nicht denken konnte. Damit liegt hier ein klarer Fall von Allegorese vor. Und so, wie Paulus in dem Felsen Christus sieht, so sieht er in dem Wasser, das dieser Felsen spendet, und der Speise, die vom Himmel kommt, die eucharistischen Gaben vorgebildet. Und er prägt selbst den Begriff für diese Art der Vorbildung; in V. 6 schreibt er: „Diese Dinge sind als τύποι für uns geschehen“, und einige Verse weiter: „Das ist jenen τυπικῶς geschehen, aufgeschrieben aber wurde es für uns“ (1 Kor 10,11). Das Wort τύπος bedeutet „Modell, Muster, Vorbild“. Die Vulgata übersetzt in 1 Kor 10 mit figura. Daraus hat sich der spezielle Gebrauch des Wortes „Figur“ im Sinn von Präfiguration herausgebildet.<sup>9</sup> Diesen Begriff verdankt die Literaturwissenschaft

<sup>7</sup> Vgl. Mt 26,12; Joh 12,7.

<sup>8</sup> Ps.-Philo (LAB) 10,7.

<sup>9</sup> So im Titel von WERNER BERGENGRUENS Gedichtband „Figur und Schatten“, Zürich



also ebenso wie die Begriffe „Typos“ und „Figur“ Paulus. Und wer weiß, ob Shakespeare ohne Paulus sein 106. Sonett geschrieben hätte („When in the chronicle of wasted time“)! Danach nehmen alle früheren Schilderungen körperlicher Schönheit nur vorweg, was der Dichter in der geliebten Person wirklich erblickt: „So ist ihr Lob ein einzig Prophezei/ auf unsre Zeit und ein Dich-Vorgestalten.“<sup>10</sup> Das ist genau die Denkfigur von 1 Kor 10, übertragen auf einen ganz profanen Gegenstand.

In unserem nächsten Beispieltext fällt sogar der terminus technicus, den wir schon ständig benutzen: ἀλληγορεῖν. Es ist der Abschnitt in Gal 4, in dem Paulus auf die beiden Söhne Abrahams zu sprechen kommt: Ismael, den ihm Hagar, die Sklavin, geboren hat, und Isaak, den ihm Sara, die Freie, geboren hat.<sup>11</sup> Den einen bezeichnet Paulus als κατὰ σάρκα „gemäß dem Fleisch“ geboren, den anderen als δι' ἐπαγγελίας „aufgrund der Verheißung“ geboren: ἀτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα „das ist allegorisch gesagt“. Die Allegorie besteht nach Paulus darin, dass die beiden Frauen und ihre Kinder zwei verschiedene Bundesschlüsse (διαθήκαι) symbolisieren: Hagar den Sinai-bund, dessen Kinder Sklaven des Gesetzes sind, Sara den neuen Bund, der seinen Kindern Freiheit bringt. In einer damit verbundenen Antithese steht Hagar für „das gegenwärtige Jerusalem“ und Sara für „das Jerusalem oben“ (Gal 4,21–5,1).

Wieder bezieht Paulus biblische Aussagen, die in sich verständlich und sinnvoll sind, überraschend auf einen anderen Referenten. Die Geschichte über Abraham und seine beiden Frauen in Gen 16/17 und Gen 21 soll gegenwärtige Verhältnisse und Probleme symbolisieren. Dabei werden einzelne Elemente des Erzählten allegorisiert: Die beiden Frauen stellen zwei Bundesschlüsse dar und ihnen zugeordnet irdisches und himmlisches Jerusalem; ihre Kinder Juden und Christen, die einen in einem Dienstverhältnis „gemäß dem Fleisch“, die anderen als Freie geboren „gemäß dem Geist“; und wie damals der eine den andern verfolgte, „so auch jetzt“ (Gal 4,29). Die Allegorese hat hier eine komplexe Form. Sie beschränkt ihre Zuordnungen nicht auf die Horizontale der Heilsgeschichte (Hagar – Juden / Sara – Christen), sondern bezieht auch die Vertikale mit ein (Hagar – irdisches / Sara – himmlisches Jerusalem). Damit ist klar, dass die beliebte Trennung der ‚gut biblischen‘ Typologie als heilsgeschichtlicher Konzeption von der angeblich nachbib-

1958. Näheres im Kapitel „Omnia in figura“ bei H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale* 4 (II 2), Paris 1964, 60–84.

<sup>10</sup> WILLIAM SHAKESPEARE, *Einundzwanzig Sonette*, Deutsch von Paul Celan, Frankfurt a. M. 1975, 39.

<sup>11</sup> Eine gründliche Analyse dieses Textes und einen Vergleich mit Philos Allegorese bietet G. SELLIN, Hagar und Sara. Religionsgeschichtliche Hintergründe der Schriftallegorese Gal 4,21–31, in: U. MELL/U. B. MÜLLER (Hg.), *Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte*. FS Jürgen Becker (BZNW 100), Berlin 1999, 59–84.

lischen Allegorese als metaphysischer Konzeption nicht durchführbar ist. Die heilsgeschichtliche Typologie kann sinnvoll nur als Sonderform der Allegorese begriffen werden.<sup>12</sup>

Für das Verständnis dieser Interpretationsweise von entscheidender Wichtigkeit ist es nun, dass wir uns klar machen, *was* bei einer Allegorese eigentlich allegorisiert wird, nämlich das Erzählte, nicht etwa die Erzählung, der Inhalt, nicht der Text, das Signifikat, nicht der Signifikant. Die Allegorese spricht einem oder mehreren Elementen eines Textes, genauer: des Erzählten oder Genannten, symbolische Bedeutung zu, auch wenn diese Elemente vom (menschlichen) Autor nicht symbolisch gemeint waren. Natürlich kann man auch metaphorisch oder symbolisch gemeinte Texte noch einmal allegorisieren, indem man ihnen eine andere als die vom Autor intendierte metaphorische oder symbolische Bedeutung zulegt, also den Referenten des Denotats noch einmal wechselt. Hierher gehören die Allegoresen der Gleichnisse Jesu, die schon früh beliebt wurden.<sup>13</sup> Diese Unterscheidung von noch einmal metaphorisierten metaphorischen Texten und symbolisch auf einen anderen Referenten bezogenen Berichten historischen Charakters meint Beda Venerabilis mit seiner Unterscheidung von *allegoria verbi* und *allegoria facti*.<sup>14</sup> Sein erstes Beispiel für eine *allegoria facti* ist unser Text aus Gal 4.

Bei den Beispielen aus 1 Kor 10 und Gal 4 war es nun jeweils so, dass Paulus den Texten neben ihrem ursprünglichen Sinn – dem, was später der Literalsinn heißt – noch einen weiteren symbolischen Sinn zusprach bzw. dass er in diesen Texten einen weitergehenden, auf die Gegenwart bezogenen Symbolsinn fand, ihre allegorische Bedeutung. Diese wird also nicht als die *eigentlich* vom biblischen Autor intendierte aufgefasst, sondern als eine weitere, zusätzliche Bedeutung, die erst durch eine christliche Lektüre sichtbar wird.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Vgl. H. DE LUBAC, „Typologie“ et „Allégorisme“, in: RSR 34 (1947) 180–226. Deutsch in: DERS., Typologie – Allegorie – geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung. Aus dem Französischen übertragen und eingeleitet von R. VODERHOLZER, Einsiedeln/Freiburg 1999, 265–317.

<sup>13</sup> Vgl. A. ORBE, *Parábolas evangélicas en San Ireneo*, 2 Bde., Madrid 1972; STEPHEN L. WILES, *Medieval Allegories of Jesus' Parables*, Berkeley 1987. Eine sehr bemerkenswerte, aus seiner eigenen engen Sicht geschriebene Geschichte der Gleichnisexegese (und damit in gewissem Sinn der Exegese überhaupt) bietet A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, Tübingen<sup>3</sup> 1899 (= 1910) (ND Darmstadt 1976), I 203–322.

<sup>14</sup> Beda, schem. II 2,12 (CCL 123A, 164–169). Mittelalterliche wie moderne Autoren vermischen und verwechseln diese Unterscheidung mit der auf Augustinus zurückgehenden von zeichenhaften *verba* (oder *voces*) und zeichenhaften *res* „Tatsachen“. Die dadurch geschaffene Verwirrung hält bis heute an. Vgl. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XII<sup>e</sup> – XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1999, 299–358. Er sieht zwar die Schwierigkeit, aber nicht die Lösung.

<sup>15</sup> Diese Feststellung ist wichtig, da dieser Unterschied auch in der paganen Allegorese zu zwei ganz verschiedenen Grundformen geführt hat: 1. der „substitutiven Allegorese“, die den allegorischen für den eigentlichen, vom Autor intendierten Textsinn hält, und 2. der

Das ist ganz offensichtlich anders in unserem dritten Beispiel: 1 Kor 9,9–12. Hier zitiert Paulus Dtn 25,4: „Du sollst dem dreschenden Ochsen keinen Maulkorb anlegen!“ Hier handelt es sich um ein Tierschutzgebot: Man soll den dreschenden Ochsen nicht am Fressen hindern. Paulus kann sich aber offenbar nicht vorstellen, dass Gott Tierschutzgesetze erlässt, und kommentiert diese Vorschrift folgendermaßen: „Kümmert sich Gott etwa um die Ochsen? Oder sagt er das jedenfalls unseretwegen? Ja, unseretwegen wurde es geschrieben. Denn auf Hoffnung hin muss der Pflüger pflügen, und so auch der Drescher in der Hoffnung auf seinen Teil. Wenn wir bei euch die Geistesgaben gesät haben, was ist es dann Großes, wenn wir von euch ernten, was das Fleisch braucht?“ (1 Kor 9,9–11). Paulus versteht die Vorschrift aus Dtn 25,4 also nicht wörtlich, sondern metaphorisch, als Bildwort, das besagt, dass ein Arbeiter seinen ihm zustehenden Lohn erwarten darf. Diese Metapher wendet er dann auf die eigene Situation an: Er und seine Mitarbeiter dürfen ihren Lohn erwarten. Paulus geht sogar so weit, zu behaupten, die biblische Vorschrift hinsichtlich des dreschenden Ochsen sei lediglich δι' ἡμᾶς gegeben, im Hinblick auf ihn und seine Mitarbeiter.

Nun hätte Paulus ja ohne weiteres sagen können: „Ich weiß, Gott hat auch ein Herz für Tiere und deswegen hat er dieses Gebot gegeben. Aber ich will es jetzt einmal in einem übertragenen Sinn anwenden: Wenn schon ein Ochse als Lohn für seine Schinderei sich auch einmal satt fressen darf, um wie viel mehr dürfen wir ein wenig irdischen Lohn für unsere geistlichen Gaben erwarten?“ Das wäre nicht einmal eine metaphorische Deutung des Textes, sondern lediglich eine analoge Applikation. Stattdessen versteht Paulus den Text rein metaphorisch auf seine Gegenwart bezogen und spricht ihm den Literalsinn vollständig ab. Nicht erst Origenes kannte also Schrifttexte, die keinen Literalsinn haben; das ist auch schon bei Paulus der Fall. Aber die Beispiele des Origenes leuchten eher ein als das Beispiel des Paulus.<sup>16</sup>

### 3. Allegorese der Jesusüberlieferung

Die bisher zitierten Beispiele von allegorischen Interpretationen im Neuen Testament kamen bis auf das erste alle von Paulus und dienten dazu, alttestamentliche Texte und Erzählungen zu aktualisieren. Dieses Verfahren wird im folgenden Beispiel auf ein Wort Jesu angewandt. Es findet sich beim Evan-

„dihairetischen Allegorese“, die das Bezeichnete als Symbol intelligibler Wirklichkeit auffasst. Erstere ist die bei den Stoikern übliche, letztere steht in platonischer Tradition. Vgl. W. BERNARD, Spätantike Dichtungstheorien. Untersuchungen zu Proklos, Herakleitos und Plutarch, Stuttgart 1990.

<sup>16</sup> Zu den Stellen, die nach Origenes eine Unmöglichkeit ergeben, wenn man sie wörtlich versteht, s. princ. IV 3. Dazu M. HARL, Introduction, in: Philocalie, 1–20: Sur les Écritures (SC 302), Paris 1983, 90–100.

gelisten Johannes. Im zweiten Kapitel schildert er die Vertreibung der Geldwechsler und Tierverkäufer aus dem Tempel und fährt dann fort:

„Seine Jünger erinnerten sich, daß geschrieben steht: ‚Der Eifer um dein Haus verzehrt mich.‘ Die Juden antworteten nun und sprachen zu ihm: ‚Was für ein Zeichen zeigst du uns, daß du dies tun darfst?‘ Jesus antwortete und sprach zu ihnen: ‚Zerstört diesen Tempel und in drei Tagen will ich ihn wiedererrichten (ἐγερῶ αὐτόν).‘ Da sagten die Juden: ‚Sechsendvierzig Jahre ist an diesem Tempel gebaut worden, und du willst ihn in drei Tagen wiedererrichten?‘ Jener aber sprach über den Tempel seines Leibes. Als er nun von den Toten auferstanden war (ἠγέρθη), erinnerten sich seine Jünger, daß er das gesagt hatte, und sie glaubten der Schrift und dem Wort, das Jesus gesprochen hatte“ (Joh 2,17–22).

Wir haben hier einen der wenigen Fälle, wo Johannes ein synoptisches Jesuswort aufgreift. Das Tempel-Wort ist mehrfach und in unterschiedlichen Fassungen überliefert. Im Prozess Jesu spielte es eine wichtige Rolle (vgl. Mk 14,57f.; 15,29) und noch Stephanus wird es vorgehalten (Apg 6,14). Es geht in irgendeiner Form sicher auf den historischen Jesus zurück. Johannes gibt ihm an der zitierten Stelle in Form eines Erzähler-Kommentars eine überraschende Deutung, die so wenig selbstverständlich ist wie die im vorigen Kapitel behandelten Beispiele. Nach dieser Deutung hat das „Zerstören“ und „Wiedererrichten“ des Tempels nichts mit dem Tempel von Jerusalem zu tun, sondern bezog sich auf Jesu Leib. Der Referent des Herrenworts ist demnach nicht der nahe liegende, sondern ein ganz anderer, an den die Beteiligten – zumindest zunächst – gar nicht denken konnten. Damit haben wir es hier mit einer klassischen Allegorese zu tun. Schauen wir noch etwas näher zu, wie diese Deutung zustande kommt.

Es sind zwei Elemente des Jesusworts, die eine Übertragung angeregt haben: das Stichwort ἐγείρειν „aufrichten, auferwecken“ und die drei Tage. Beide legen nach Ostern eine Assoziation mit der Auferstehung Jesu nahe. Dazu kommt vielleicht noch die Tradition eines metaphorischen Gebrauchs des Wortes Tempel für Personen, wie ihn zumindest Paulus kennt (vgl. 1 Kor 3,16; 2 Kor 6,16).

Mit seiner Allegorese bringt der Evangelist einen theologischen Gedanken von großer Reichweite zum Ausdruck: Nachdem der Leib Jesu im Tod „zerstört“ und drei Tage später „wiedererweckt“ worden war, trat er an die Stelle des Jerusalemer Tempels und löste diesen als Ort der Gottesgegenwart ab. Diese Funktion kommt erst dem Auferstandenen und Erhöhten zu. Auch nach Offb 21 hat das neue Jerusalem keinen Tempel mehr, weil Gott und das Lamm seinen Tempel bilden.

Mehrere Aspekte an dieser Allegorese sind typisch und kennzeichnen auch die spätere christliche Allegorese:

1. Die Allegorese ist eine Deutung im Nachhinein: Sie betrachtet frühere

Aussprüche und Ereignisse im Licht späterer Ereignisse, insbesondere der Auferstehung Christi. Diese gilt als das entscheidende Ereignis der Heilsgeschichte und macht Christus zum Schlüssel für alles Frühere und Spätere. So ist Christus auch der Hauptschlüssel bei jeder allegorischen Deutung der Bibel.

2. Sofern die allegorische Deutung nicht einfach als zusätzliche Deutung gelten will, sondern beansprucht, den eigentlichen und ursprünglichen Sinn eines Wortes oder Ereignisses herausgefunden zu haben, erklärt sie das ursprüngliche Wort oder Ereignis zum Rätsel oder Geheimnisträger, auch wenn den ursprünglich Beteiligten dieser Charakter nicht klar war. Diese Idee mag uns zunächst sehr befremdlich vorkommen, aber auch wir wissen, dass ein Ereignis durchaus einen verborgenen Sinn haben kann, den die Beteiligten nie vermutet hätten. Wer von denen, die am 14. Juli 1789 die Bastille stürmten, ahnte etwas davon, dass sie damit das große Symbol der Revolution schufen und dass dieser Tag zum französischen Nationalfeiertag werden sollte?

3. Die Allegorese stellt ein Wort oder Ereignis in Beziehung zu einem anderen Wort oder Ereignis bzw. einem anderen Sachverhalt oder Gedankenkreis. Dabei lässt sie sich durch Assoziation leiten, häufig anhand von verbindenden Stichworten. Die Allegorese ist also eine Assoziations- und Verknüpfungstechnik, deren Sinn darin besteht, Zusammenhänge sichtbar zu machen. Die letzte Erkenntnis, die sie vermitteln will, ist: Alles hängt mit allem zusammen.

#### 4. Väterallegorese<sup>17</sup>

Die von Paulus und Johannes begründete Tradition wurde von den Vätern aufgenommen. Insbesondere Origenes führte die Allegorese als Kunst, Zusammenhänge aufzuzeigen, auf eine Höhe, die nie mehr übertroffen wurde. Zwar gab es unterschiedliche Auffassungen über das legitime Ausmaß und den sachgemäßen Anwendungsbereich der Allegorese, aber ihre grundsätzliche Berechtigung, ja Notwendigkeit wurde bis zur Zeit der Aufklärung nicht in Frage gestellt. Am restriktivsten war die antiochenische Schule; sie wollte die Allegorese auf heilsgeschichtliche Typologien beschränkt wissen.<sup>18</sup> Aber

<sup>17</sup> Eine gute Einführung in die Allegorese und die in diesem Zusammenhang diskutierten Probleme bietet R. VODERHOLZER, Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik, Einsiedeln/Freiburg 1998, 177–234. Die beste Darstellung der Hermeneutik des Origenes gibt M. HARL, Introduction (s. Anm. 16). Für das Mittelalter haben wir die meisterhafte Darstellung von G. DAHAN, L'exégèse chrétienne (s. Anm. 14), 299–448.

<sup>18</sup> Vgl. die *Instituta regularia* des Iulius Africanus I 5 (Kritischer Text bei: H. KIHN, Theodor von Mopsuestia und Iulius Africanus als Exegeten, Freiburg i.B. 1880, 465–528, hier 476–478). Dieses exegetisch-dogmatische Anfängerlehrbuch war bis ins Mittelalter hinein und darüber hinaus bekannt – Flacius Illyricus nahm es in gekürzter Version in



auch wo man diese Restriktion als zu eng ablehnte, sah man ein, dass sich nicht alle biblischen Texte gleichermaßen für eine Allegorese eigneten. Sachliche Darlegungen, wie wir sie in den Briefen des Neuen Testaments finden, boten selbst einem Origenes wenig Stoff für metaphorische Verknüpfungen. In Frage kamen dafür vor allem Erzähltexte, die ohnehin exemplarischen oder symbolischen Charakter haben wie die Urgeschichte und die Vätererzählungen im Alten und die Gleichnisse Jesu und seine Wunder im Neuen Testament. Die Kult- und Ritualgebote des Alten Testaments, die als abgetan galten, konnten nur durch Allegorese weiterhin für sinnvoll und aktuell erklärt werden. Deshalb gab sich Origenes, für den es unvorstellbar war, dass ein Teil der Hl. Schrift einfach obsolet werden könnte, besondere Mühe damit. Die Antiochener dagegen erklärten diese Gebote einfach für den zeitgebundenen Teil der Tora und hielten nur zwei Gebote für zeitlos und *per se utilia*: Gottes- und Nächstenliebe.<sup>19</sup>

Ein fruchtbares Feld für Allegoresen boten natürlich poetische Texte, allen voran die Psalmen und das Hohelied. Letzteres hielt das Haupt der antiochenischen Schule, Theodor von Mopsuestia, allerdings für ein ganz profanes Lied zur Brautwerbung.<sup>20</sup> Mit dieser Auffassung fand er jedoch selbst in der eigenen Schule nicht überall Zustimmung.<sup>21</sup> Heute gibt es kaum noch einen Exegeten, der anderer Auffassung wäre. Es stellt sich freilich die Frage: Wie kann man dieses Buch noch für kanonisch halten, wenn man seine allegorische Deutung strikt ablehnt?

Bald begann man auch, verschiedene Sorten allegorischer Übertragungen zu unterscheiden, je nach dem, ob die hergestellten Bezüge spätere Ereignisse bzw. später auftretende Personen betrafen (typologische Allegorese), das moralische und geistliche Leben der Gläubigen oder Glaubenswahrheiten, speziell jene, die die Kirche, die Transzendenz und die Letzten Dinge zum Gegenstand haben. Die schematische Einteilung in drei oder vier „Schriftsinne“ hat dabei mehr Verwirrung als Klarheit gestiftet. Sie war nur für das Lehrbuch gedacht, spielte aber in der exegetischen Praxis keine Rolle. Dort überwiegen meistens die moralischen Anwendungen, die auch in den Predigten (bis heute!) die beliebtesten sind. Im Übrigen ist die Rede von „Schriftsinnen“ irreführend. Die Väter wie die mittelalterlichen Autoren sprechen meistens nicht von

seinen „Clavis“ auf –, weil man seine Herkunft aus der Schule von Nisibis verkannte. Vgl. W. A. BIENERT, Die „*Instituta regularia*“ des Iunilius (Junillus) Africanus. Ein nestorianisches Compendium der Bibelwissenschaft im Abendland, in: DERS., *Werden der Kirche – Wirken des Geistes* (Hg. von U. Kühneweg), Marburg 1999, 147–159.

<sup>19</sup> Vgl. Iunilius Africanus, *inst. reg.* II 8 (bei KIHN 502 f.) (s. Anm. 18).

<sup>20</sup> Nach den Akten des Konzils von Konstantinopel (ACO IV 1, 68–70; PG 66, 700 D).

<sup>21</sup> Nach Iunilius Africanus (*inst. reg.* I 5 [KIHN 476]) halten es „manche“ doch für *figurata locutio*. Dabei bleibt selbst ein Gegner der Allegorese wie Flacius Illyricus noch (vgl. L. DIESTEL, *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*, Jena 1869, 253). Und Sebastian Castellio muss 1544 Genf verlassen, weil er Theodors Meinung ist (ebd. 304).

verschiedenen sensus „Sinnen“ des Schrifttextes, sondern von verschiedenen explanationes (oder expositiones) „Auslegungen“ bzw. von einer mehrfachen intelligentia „Verständnisweise“ des Textes.<sup>22</sup> Faktisch geht es darum, dass ein Text in unterschiedlichen Bezügen mehrdimensional gelesen wird. Wir wollen uns jetzt aber nicht mit den Schwierigkeiten der Theorie herumschlagen, sondern an drei Beispielen sehen, was die Väterallegorese tut und was ihr Verlust bedeutet.

Zunächst ein Beispiel aus dem Lukasevangelium, das zeigen soll, wie durch diese Betrachtungsweise der Zusammenhang von Altem und Neuem Testament vertieft wurde: das Kind in der Krippe (Lk 2,7.12.16).<sup>23</sup> Dieses Kind erinnert die Väter, allen voran Origenes, an Jes 1,3: „Der Ochse kennt seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn. Israel aber hat keine Erkenntnis, mein Volk hat keine Einsicht.“ Die Verbindung wird über das Stichwort „Krippe“ (φάτνη) hergestellt. Und so begreifen die Väter das Wort des Propheten als Prophezeiung der Krippe von Bethlehem, in der Israels wahrer Herr lag. Nun sollten wir das Wort „Prophezeiung“ nicht im Sinn von „Vorhersage, Prognose“ verstehen. Vielleicht können wir so sagen: Die ganze Bedeutung dieses Prophetenwortes wurde in Bethlehem offenbar; dort hat sich Gott endgültig zu erkennen gegeben.

Origenes deutet aber auch die beiden Tiere des Prophetenwortes als eigenständige Symbole und macht es dadurch zur Allegorie: Weil der Ochse nach dem Gesetz ein reines Tier ist, kann er als Sinnbild Israels gelten, während der Esel als unreines Tier für die Heiden steht.<sup>24</sup> Israel kennt zwar seinen Herrn, in der Krippe aber erkennt es ihn nicht wieder. Die Heiden dagegen halten sich an die richtige Krippe.

Diese Deutung wird von anderen Vätern aufgenommen und durch weitere Assoziationen ausgebaut. So erklärt Gregor von Nyssa in einer Weihnachtspredigt: Der Ochse symbolisiert die Juden, die unter dem Joch des Gesetzes leiden, der Esel die Heiden, die sich mit der Last des Götzendienstes quälen. Die Anspielung auf den Heilandsruf in Mt 11,28–30 ist deutlich. Vom Joch des jüdischen Gesetzes und von der Befreiung davon reden aber auch Apg 15,10 und Gal 5,1. Die „Last des Götzendienstes“ ist eine nahe liegende Analogiebildung dazu, um ein Pendant zu haben. Immerhin könnte Gregor an 1 Kor 12,2 gedacht haben: „Ihr wißt: Als ihr noch Heiden wart, zog es euch

<sup>22</sup> Genauer Nachweis bei: M. REISER, Allegorese und Metaphorik. Vorüberlegungen zu einer Erneuerung der Väterhermeneutik, in: FR. SEDLMEIER (Hg.), Gottes Wege suchend, Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft (FS Rudolf Mosis), Würzburg 2003, 433–465, hier 453–459.

<sup>23</sup> Im Folgenden orientiere ich mich an dem gründlichen Überblick über die Väterauslegungen bei: J. ZIEGLER, Ochs und Esel an der Krippe. Biblisch-patristische Erwägungen zu Is 1,3 und Hab 3,2 (LXX), in: MThZ 3 (1952) 385–402.

<sup>24</sup> Orig., in Lc h. 13,7. Zu reinen und unreinen Tieren vgl. Lev 11,1–31; Dtn 14,3–10.

mit unwiderstehlicher Gewalt zu den stummen Götzen.“ Die unvernünftigen Tiere nun, τὰ ἄλογα ζῷα, finden in der Krippe den λόγος und damit das Brot, das vom Himmel herabgestiegen ist (Joh 6,48–51), die Nahrung der vernunftbegabten Wesen.<sup>25</sup>

Wir sehen an diesem Beispiel, wie die Allegorese durch zwei Assoziationsreihen zustande kommt: 1. Ochs und Esel – Joch – Joch des Gesetzes/ Last des Götzendienstes und 2. Christus – λόγος – Brot vom Himmel. In beiden Fällen übernehmen Schriftstellen die Funktion von Katalysatoren in der gedanklichen Entwicklung. Die beiden Assoziationsreihen werden verbunden durch den Gedanken an die Krippe als Quelle der Nahrung und die geläufige Bezeichnung der Tiere als ἄλογα ζῷα. Diese kommen durch das Ereignis von Bethlehem in den Genuss des λόγος. So entspringt aus der assoziativen Verknüpfung ein tiefsinniges Oxymoron.

Bis heute gehören Ochs und Esel zum festen Inventar einer Weihnachtskrippe. Aber mit der Aufklärung hat man vergessen, warum sie eigentlich an der Krippe stehen. Sie erscheinen den meisten Menschen als eine Art bukolisches Beiwerk zur Ausschmückung einer Genre-Szene. Nur noch wenige Gläubige wissen, dass Ochs und Esel als sprechende Symbole an der Krippe stehen. Nicht sentimentale Schäferromantik hat sie an die Krippe gebracht, sondern eine in sachgemäßen Bezügen denkende symbolische Theologie.

Wie sich die Assoziationsfäden immer wieder kreuzen, kann die Auslegung der 4. Bitte des Vaterunsers verdeutlichen (Mt 6,11/ Lk 11,3). Origenes wendet sich in seiner Schrift über das Gebet gegen die Auffassung, die Bitte um das tägliche Brot sei auf das leibliche Brot zu beziehen.<sup>26</sup> Seines Erachtens ist damit vielmehr jenes „lebendige Brot“ gemeint, das vom Himmel herabgestiegen ist, Christus, der als Logos wahrhaft die Seele nährt und in seinem Fleisch und Blut sich selbst zur Speise gibt. Er deutet die Brotbitte des Vaterunsers also ganz von der Brotrede in Joh 6 her. Mit Joh 6 war natürlich auch der Bezug zum Manna und damit eine Verbindungslinie zum Alten Testament gegeben.<sup>27</sup> Die eucharistische Deutung ist für Origenes nur eine Konkretion der Beziehung auf den Logos. Demgegenüber vertrat die antiochenische Schule die rein materielle Deutung, wobei im Allgemeinen betont wird, dass Jesus nur um das Allernotwendigste zu bitten lehrt. Die meisten Ausleger jedoch sind der Auffassung, dass diese Bitte im einen wie im anderen Sinn zu verstehen sei. Dies gilt bis ins Mittelalter hinein und darüber hinaus. Die eucharistische Deutung war so selbstverständlich, dass man mit dieser

<sup>25</sup> Greg. Nyss., or. in diem nat. Christi (Gregorii Nysseni Opera X/2, Leiden 1996, 297f.; PG 46, 1141.1144).

<sup>26</sup> Orig. or. 27,1–6.

<sup>27</sup> Näheres bei: M. REISER, Eucharistische Wissenschaft. Eine exegetische Betrachtung zu Joh 6,29–59, in: B. J. HILBERATH/ D. SATTLER (Hg.), Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie, Mainz 1995, 164–177, hier 170–173.

Vaterunser-Bitte die Forderung nach dem täglichen Empfang der Eucharistie begründen konnte. Seine Stelle in der Messe als Vorbereitung auf den Kommunionempfang verdankt das Vaterunser jedenfalls hauptsächlich diesem allegorischen Verständnis. Selbst in der protestantischen Tradition ging es nie ganz verloren.<sup>28</sup> Wenn es heute aus der katholischen wie aus der protestantischen Exegese so gut wie verschwunden ist, so ist das eine Verarmung, die sich nicht einmal auf die Intention Jesu berufen kann, wenn man unter dieser Intention das Gesamt seiner Verkündigung versteht. Der Mensch lebt ja tatsächlich nicht vom Brot allein.

Unser drittes Beispiel ist die Allegorese des Gleichnisses vom barmherzigen Samaritaner (Lk 10, 30–35). Diese sieht in dem Mann, der hinab geht von Jerusalem nach Jericho und unterwegs überfallen wird, Adam, d. h. den gefallenen und von Sünden überwältigten Menschen schlechthin. Ihm hilft Christus als barmherziger Samaritaner wieder auf. Hier wird also die paulinische Adam-Christus-Typologie<sup>29</sup> auf unser Gleichnis angewandt. Von diesem Grundgedanken her werden dann die einzelnen Züge des Gleichnisses ausgedeutet, und es ist frappierend, wie sich eines zum anderen fügt. Dabei sind viele Varianten möglich, aber die Hauptlinien der Deutung bleiben immer gleich. So bezog man den Priester und den Leviten, die ohne zu helfen vorübergehen, auf Gesetz und Propheten des Alten Testaments. Die Heilmittel des „Samaritaners“, Wein und Öl, deutete man gern auf die Sakramente von Eucharistie und Taufe, aber auch auf Buße und Gnade, auf Furcht und Hoffnung oder auf das Miteinander von Strenge und Milde als Eigenschaft eines guten Seelsorgers. In diesem Zusammenhang wird auch gern das Motiv von Christus dem Arzt aufgenommen.<sup>30</sup> Das Reittier deutet Origenes als Christi Leib. Unter der Herberge verstand man von der Etymologie des griechischen Wortes her (παν-δοχείον „das alles Aufnehmende“) meistens die Kirche. In den beiden Denaren, die der Samaritaner dem Herbergswirt für die Pflege des Verwundeten gibt, sah man den neuen und den alten Bund oder die Gottes- und die Nächstenliebe symbolisiert. Die angekündigte Rückkehr des Samaritaners war selbstverständlich auf die Wiederkunft Christi zu beziehen. So wird aus der Beispielerzählung Jesu eine Allegorie der gesamten Heilsgeschichte bzw. dessen, was die Väter „Heilsökonomie“ nannten. Und sie ergibt sich ganz

<sup>28</sup> Nachweise bei J. CARMIGNAC, *Recherches sur le „Notre Père“*, Paris 1969, 144–191. Vgl. auch J. P. BOCK S.J., *Die Brotbitte des Vaterunsers. Ein Beitrag zum Verständnis dieses Universalgebetes und einschlägiger patristisch-liturgischer Fragen*, Paderborn 1911; S. W. RORDORF, *Le „pain quotidien“ (Matth. 6,11) dans l'histoire de l'exégèse*, in: *Liturgie, Foi et vie des premiers chrétiens*, Paris 1986, 93–107.

<sup>29</sup> Vgl. Röm 5,12–21; 1 Kor 15,44–49.

<sup>30</sup> Vgl. Markwart HERZOG, *Christus medicus, apothecarius, samaritanus, balneator. Motive einer ‚medizinisch-pharmazeutischen Soteriologie‘*, in: *Geist und Leben* 6 (1994) 414–434. Zu unserem Gleichnis 423 f.

ungezwungen, sobald man in dem Samaritaner eine Symbolfigur Christi sieht.

Diese Allegorese begegnet uns bereits bei Irenäus, der in dem Herbergswirt übrigens den Heiligen Geist sieht,<sup>31</sup> und bei Klemens von Alexandrien.<sup>32</sup> Origenes referiert die entsprechende Deutung eines Presbyters, der aber vielleicht mit Klemens zu identifizieren ist.<sup>33</sup> Seine eigene Variante schließt Origenes mit einer interessanten Wendung. Durch den Bezug des Samaritaners auf Christus scheint ja zunächst der paränetisch-vorbildliche Charakter der Beispielerzählung ganz verloren zu gehen. Origenes gewinnt diesen Charakter jedoch ganz leicht zurück, indem er eine weitere paulinische Gedankenfigur zur Anwendung bringt, nämlich das Motiv der Nachahmung Christi: „Nach dem Wort des Apostels: ‚Werdet meine Nachahmer wie auch ich Nachahmer Christi bin‘ (1 Kor 11,1) können auch wir Christus nachahmen und uns derer erbarmen, die ‚unter die Räuber gefallen sind‘, uns ihnen nähern, ihre Wunden verbinden, Öl und Wein darauf gießen, sie auf unser eigenes Reittier legen und ihre Lasten tragen. Dazu nämlich fordert uns der Sohn Gottes auf, indem er nicht so sehr dem Gesetzeslehrer als uns allen sagt: ‚Geh hin und handle ebenso!‘“<sup>34</sup>

Die Allegorese dieses Gleichnisses behielt auch die antiochenische Schule bei.<sup>35</sup> Sie blieb so beliebt und selbstverständlich, dass auch Martin Luther sie stets beibehielt.<sup>36</sup> Wieder gibt es keinen sachlichen Grund zum Verzicht auf sie. Dieser Verzicht führt lediglich zu einer Verarmung und dazu, dass uns die eigene Tradition fremd und unverständlich wird. Dabei begegnet uns diese Tradition nicht zuletzt in der Kunst immer wieder.<sup>37</sup> Sollen wir entsprechende Darstellungen einfach als Produkte einer fehlgeleiteten Exegese der Vergangenheit erklären? Können wir behaupten, Jesus hätte keine Ähnlichkeit mit der Hauptperson seines Gleichnisses?

Fassen wir unsere drei Beispiele für Allegoresen noch einmal ins Auge, so fällt eine Gemeinsamkeit auf: In allen drei Fällen kommt die Allegorese da-

<sup>31</sup> Iren. haer. III 17,3.

<sup>32</sup> Clem. Alex., q.d.s. 29.

<sup>33</sup> Orig. in Lc h. 34,3.

<sup>34</sup> Orig. in Lc h. 34,9.

<sup>35</sup> Vgl. Iunilius Africanus, inst. reg. I 5 (bei KIHN 477) (s. Anm. 18). Die christologische Auslegung der Gleichniserzählungen Jesu wird ausdrücklich zur sachgemäßen allegoria gerechnet.

<sup>36</sup> Zur Auslegungsgeschichte vgl. A. ORBE, *Parábolas evangélicas* (s. Anm. 13) Bd. 1, 105–154; S. L. WILES, *Medieval Allegories* (s. Anm. 13) 209–214; H. H. KRUMMACHER, *Der junge Gryphius und die Tradition*, München 1976, 95–193; W. VON LOEWENICH, *Luther als Ausleger der Synoptiker*, München 1954, 44 f.; G. EBELING, *Evangelische Evangelienauslegung*, Darmstadt 1962, 76 f.; R. ST-JACQUES, *Art. Good Samaritan*, in: *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*, Grand Rapids 1992, 315 f.

<sup>37</sup> Vgl. J. POESCHKE, *Art. Samariter, barmherziger*, in: LCI 4 (1972) 24–26.



durch zustande, dass der Text auf Christus bezogen wird: Er ist der Herr, den Ochse und Esel kennen; er ist das Brot, das uns nährt; er ist der barmherzige Samaritaner, der die tödlich verwundete Menschennatur heilt. Dieser christologische Bezug nimmt den Texten nichts von ihrer schlichten Aussage, er bereichert sie vielmehr, verknüpft Altes und Neues Testament und aktualisiert die biblischen Texte für Gläubige, die in ihnen Gottes Wort an sie selbst sehen. Diese Aktualisierung muss das Ziel jeder christlichen Exegese sein; „denn ihr Ziel ist nicht die Erhellung dessen, was vor langer Zeit wirklich geschah, als Israel aus Ägypten kam oder als die Apostel in das leere Grab starren; ihr Bestreben ist vielmehr herauszufinden, was der Geist der Kirche in und durch diese Worte zu sagen hat“.<sup>38</sup>

## 5. Sachgemäße Allegorese

Im ersten Teil dieses Vortrags habe ich versucht zu zeigen, wie das symbolische Denken der biblischen Autoren zusammen mit der Absicht, die alttestamentlichen Texte als aktuelle, in die Gegenwart gesprochene Texte zu lesen, bereits im Neuen Testament ganz konsequent zur Allegorese geführt hat, und wie diese Auslegungsweise in der johanneischen Tradition – wiederum ganz konsequent – auch auf Worte und Taten Jesu angewandt wurde. Man könnte nun einwenden, dass dies aufs Ganze gesehen doch magere Voraussetzungen seien für die extensive Anwendung dieser Auslegungsweise in der Väterexegese. Zu diesem Einwand möchte ich Folgendes bemerken:

1. Man darf nicht vergessen, welcher Art die Schriften des Neuen Testaments sind. Keine einzige Schrift darin hat die Gattung des Kommentars. So finden sich explizite Schriftauslegungen im Neuen Testament überhaupt nur selten. Um so auffälliger ist der verhältnismäßig große, vor allem aber ganz selbstverständliche Platz, den die Allegorese in diesen seltenen Schriftauslegungen einnimmt. Wir haben ja längst nicht das ganze Material überblickt; man denke nur an den Hebräerbrief, gewisse matthäische Erfüllungszitate wie Mt 2,17 (Rachel über ihre Kinder weinend) oder Eph 5,31 f. (allegorische Deutung der Ehe auf Christus und die Kirche).

2. Die Allegorese ist im Neuen Testament voll ausgebildet da. Typologische Bezüge machen zwar den Hauptteil aus, aber daneben finden wir auch metaphorische und symbolische Übertragungen ganz anderer Art. Bei Paulus begegnet sogar der Fall einer metaphorischen Anwendung eines Gesetzestextes verbunden mit der expliziten Leugnung des Literalsinns. Origenes beruft

<sup>38</sup> G. S. HENDRY, *The Exposition of Holy Scripture*, in: SJTh 1 (1948) 29–47, hier 46. Vgl. „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23. 4. 1993 III 3 C über den Auftrag der Exegeten: „Das Ziel ihrer Arbeit ist erst erreicht, wenn sie den Sinn des biblischen Textes als gegenwartsbezogenes Wort Gottes erfaßt haben“ (zit. nach SBS 161, Stuttgart 1995, 147).

sich also völlig zu Recht immer wieder auf Paulus und Johannes, um die Allegorese als Auslegungsmethode zu rechtfertigen.<sup>39</sup> Dagegen sehe ich nicht, wie eine grundsätzliche Beschränkung der Exegese auf den Literalsinn biblisch zu rechtfertigen wäre. Im Übrigen gilt, was John Henry Newman einmal bemerkt hat: „Die Allegorese kann zwar zu einem Instrument gemacht werden, um der Lehre der Hl. Schrift auszuweichen; aber viel leichter kann die Kritik dazu verwendet werden, um Lehre und Schrift zugleich zu zerstören.“<sup>40</sup> Wir haben seither zur Genüge erfahren, wie recht Newman hatte.

3. Die radikale Abkehr von der Allegorese in der historisch-kritischen Exegese erfolgte unter dem Einfluss der Aufklärung, die die Bibel als Buch wie jedes andere betrachtete und ihre Inspiriertheit leugnete. Nun spricht nichts dagegen, die Bibel tatsächlich auch rein literaturwissenschaftlich als Buch wie jedes andere zu untersuchen; das ist noch viel zu wenig geschehen. Wer sich jedoch auf diese Betrachtungsweise beschränken will und jede andere für illegitim erachtet, kann sich schwerlich als christlicher Exeget verstehen.

Mit dem Dogma der Inspiration ist ein entscheidender Punkt berührt. Denn die Annahme der Inspiriertheit der Heiligen Schrift, wie immer man sie näher fassen will, hat nicht nur konsequent zur Allegorese geführt, sie ist auch ihre Voraussetzung, ohne die sie bloße Spielerei wäre. Nach Auffassung der Väter ist es der Heilige Geist, der die Schrift zu einer Einheit gemacht und die Bezüge und Zusammenhänge geschaffen hat, die durch Allegorese entdeckt werden können. Deshalb benötigt natürlich auch der Exeget seinerseits diesen Heiligen Geist, da ihm kein anderer diese Bezüge und Zusammenhänge entdecken kann. Und der Heilige Geist ist es, der dafür sorgt, dass letztlich alles mit allem zusammenhängt und dies nicht nur in der Heiligen Schrift, sondern auch in der Natur und der ganzen Geschichte und Kultur der Menschheit. „Denn das Universum ist in seiner Länge und Breite so innig zusammengeknüpft, daß wir keinen Teil vom anderen trennen können noch einen Vorgang vom anderen, es sei denn durch eine gedankliche Abstraktion.“<sup>41</sup>

Aus der Überzeugung, dass irgendwie alles mit allem zusammenhängt, folgt schließlich ein Prinzip der Väterallegorese, das ebenfalls erst mit der Aufklärung in Frage gestellt wurde: dass die *Regula fidei* das Kriterium jeder

<sup>39</sup> So z. B. Orig. princ. IV 2,6.

<sup>40</sup> J. H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Notre Dame (Ind.) 1989 (= <sup>3</sup>1878), 288. Auch in: DERS., *The Arians of the Fourth Century*, Third Edition, London 1871, 418 (Appendix Note I).

<sup>41</sup> J. H. NEWMAN, *The Idea of a University*, Edited, with an Introduction and Notes, by M. J. Svalglic, Notre Dame (Ind.) <sup>3</sup>1986, 38. Vgl. ebd. 33–38. Newman geht es im Kontext um die Einheit der Wahrheit als Gegenstand aller Erkenntnis und alles Wissens. Dabei definiert er Wahrheit als den Zusammenhang alles Faktischen.

sachgemäßen Exegese darstellt.<sup>42</sup> Nach diesem Prinzip kann eine Auslegung, die unvereinbar wäre mit den grundlegenden Überzeugungen des christlichen Glaubens, nicht richtig sein; sie kann nur als Beweis dafür gewertet werden, dass ein unsachgemäßer Zusammenhang hergestellt wurde. Durch Exegese gefundene Zusammenhänge können zwar neu und überraschend sein, aber nicht so neu, dass sie das Ganze in Frage stellen; das wäre ein innerer Widerspruch. Denn die alten Konzilien, denen wir unsere Credo-Formeln verdanken, erhoben den Anspruch, damit eine korrekte Schriftauslegung zu geben. Es dürfte schwierig sein, diesen Anspruch zu widerlegen, es sei denn, man beriefe sich auf eine Privattoffenbarung. Die Güte und Richtigkeit einer Allegorese entscheidet sich demgemäß an der Güte und Richtigkeit des theologischen Gedankens oder Zusammenhangs, der zu Tage gefördert wird.

Mit dieser Regel ist zugleich der Willkür und Beliebigkeit der Allegorese ihre entscheidende Grenze gezogen. Das freie Spiel der Väterallegorese folgt Spielregeln, die es erst zu einem sinnvollen Spiel machen, zum Spiel der sachgemäßen Assoziation von Schriftstellen. Ohne diese Spielregeln wäre es, nach einem Ausdruck von G. E. Lessing, „Allegoristerei“.<sup>43</sup>

Der große englische Exeget des 19. Jahrhunderts, Joseph Barber Lightfoot, hat in seinem Galaterkommentar einen Exkurs zu der Allegorese in Gal 4 geschrieben. Mit seinen Schlusssätzen will auch ich schließen: „Die Macht der Allegorese wurde zu verschiedenen Zeiten verschieden empfunden, so wie sie zu allen Zeiten von unterschiedlichen Völkern verschieden empfunden wurde. Analogie, Allegorie, Metapher – wie verlaufen die Grenzl意思ien zwischen ihnen? Was ist wahr oder falsch, richtig oder unrichtig als Analogie oder Allegorie? Welches argumentative Gewicht muß ihnen jeweils zugewiesen werden? Auf diese Fragen sollten wir zumindest eine Antwort parat haben, bevor wir es wagen, über jeden einzelnen Fall zu Gericht zu sitzen.“<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Vgl. M. REISER, Bibel und Kirche. Eine Antwort an Ulrich Luz, in: TThZ 108 (1999) 62–81, hier 64–69.

<sup>43</sup> G. E. LESSING, Laokoon, Vorrede, zitiert nach: Gesammelte Werke V, Berlin 1955, 11. Lessing bezieht sich auf die bildende Kunst, aber für Texte bzw. die Rede gilt in dieser Hinsicht dasselbe.

<sup>44</sup> J. B. LIGHTFOOT, St. Paul's Epistle to the Galatians, With Introductions, Notes and Dissertations, London 1865 (Repr. Peabody, Mass. 1987), 200. Für das Verständnis sollte man nicht vergessen, dass „allegory“ im Englischen (wie ἀλληγορία im Griechischen und allegoria im Lateinischen) sowohl „Allegorie“ als auch „Allegorese“ bedeuten kann.

## Der Papst als Fundament der Einheit

Kirchenrechtliche Überlegungen zur Rechtsfigur des „papa haereticus“

### 1. Einleitung

Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil vollzieht sich eine Wende hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von Primat und Episkopat. Hat das Erste Vatikanische Konzil von 1869/70 die Zuordnung des Episkopats zum Papstamt nicht näher behandelt, so dass daraus vielfach ein uneingeschränkter päpstlicher Zentralismus abgeleitet wurde, rückt das Vaticanum II das Bischofskollegium gerade ins Zentrum der Überlegungen hinsichtlich der Kirchenverfassung. Obwohl das Vaticanum II die Dogmen seines Vorgängerkonzils ausdrücklich bestätigt, erweist sich dieses doch als integrationsfähig. Die juristisch-hierarchische Ekklesiologie des Vaticanum I wird in die umfassendere Communio-Ekklesiologie integriert. Der Nachfolger des Petrus erfährt eine klare Zuordnung zum Episkopat, an dessen Spitze er steht. So heißt es in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* 18, 2: „Damit aber der Episkopat selbst einer und ungeteilt sei, hat er [Jesus Christus] den heiligen Petrus an die Spitze der übrigen Apostel gestellt und in ihm ein immerwährendes und sichtbares Prinzip und Fundament der Glaubenseinheit und der Gemeinschaft eingesetzt.“ Der Papst leitet mit den Bischöfen als Nachfolger der Apostel zusammen die Kirche. Sowohl die Weiterführung des Apostelamtes durch die Bischöfe als auch die des Petrusamtes durch den Papst geht auf göttliche Einsetzung zurück (vgl. LG 20,3). Der Papst ist an das göttliche und natürliche Recht gebunden und kann den Episkopat sowie dessen Rechte nicht einfach abschaffen. Zwar ist der Papst nach wie vor Zentrum der Kirche, aber nicht im Sinn eines Monarchen, sondern als Dienst für die Einheit der Kirche.

Der Papst besitzt die umfassende, höchste und universale Vollmacht in der Kirche. Gleichzeitig ist aber auch das Bischofskollegium gemeinsam mit seinem Haupt, aber niemals ohne dieses Haupt, ebenfalls Träger der höchsten Vollmacht in der Kirche. So weist die Kirchenkonstitution darauf hin, dass die der Kirche zugesprochene Infallibilität auch der Körperschaft der Bischöfe zukommt, wenn diese das oberste Lehramt zusammen mit dem Papst ausüben. Hierdurch werden die Aussagen über das unfehlbare Lehramt des Papstes von den Ausführungen über die infallible Lehrautorität des Episkopats eingerahmt. Wenn der Papst oder der Papst zusammen mit dem Bischofskollegium eine Definition vorlegen, legen sie diese vor „gemäß der Offenbarung selbst, zu der zu stehen und nach der sich zu richten alle gehalten sind“, d. h.



sie haben sich an Schrift und Tradition der Kirche zu halten. Gemäß dem Grundsatz, dass die Gesamtheit der Gläubigen im Glauben nicht irren kann (vgl. LG 12,1), wird zudem festgehalten, dass „diesen Definitionen [...] aber die Beistimmung der Kirche niemals fehlen kann“, da durch die Wirksamkeit des Heiligen Geistes die Gesamtheit der Gläubigen im Glauben bewahrt wird (vgl. LG 25,3).

Eine separate und absolute päpstliche Unfehlbarkeit wird damit ausgeschlossen.

## 2. Spezialfall *papa haereticus*

Ist es aber möglich, dass ein Papst eine Lehre verkündet, die mit dem Glauben der katholischen Kirche nicht vereinbar ist, die vielleicht sogar im Widerspruch zu einem Dogma steht? Der Papst würde zum Irrlehrer, zum *papa haereticus*.

Der Fall des *papa haereticus* kommt in dogmatischen Schriften in letzter Zeit häufiger zur Sprache.<sup>1</sup> So stellt Peter Neuner fest, niemand vermöge prinzipiell auszuschließen, „daß sich ein Papst vom Glauben der Kirche trennen und zum Irrlehrer werden kann“.<sup>2</sup> Wenn ein Papst etwas mit letzter Sicherheit und unter Berufung auf die Unfehlbarkeit zu glauben vorschreibt, und dies dem Glauben widerspricht, verkündet er kein Dogma, sondern wird häretisch und entfernt sich aus der Kirche. Folglich setzt er sich damit selber ab.<sup>3</sup> Neuner weist deutlich auf das damit verbundene Problem hin: „Wir haben in unserem Kirchenrecht keine Instanz, die dies feststellen und die nötigen Schritte übernehmen könnte. Es scheint mir, daß das Recht einen Aufholbedarf gegenüber der Dogmatik hat.“<sup>4</sup> Inwieweit ist ein solcher Vorwurf gerechtfertigt?

### 2.1 Der Grundsatz „*Prima sedes a nemine iudicatur*“

Auf der Suche nach der Antwort auf die Frage, wie mit einem Papst zu verfahren ist, der Irrlehren verbreitet, stößt man unweigerlich auf den Satz: „*Prima sedes a nemine iudicatur*“: der erste Sitz, nämlich Rom, kann von niemand

<sup>1</sup> Vgl. z. B. Wolfgang BEINERT, Kirchenbilder in der Kirchengeschichte, in: DERS. (Hg.), Kirchenbilder – Kirchenvisionen. Variationen über eine Wirklichkeit, Regensburg 1995, 58–127, 87; Peter HÜNERMANN, Der römische Bischof und der Weltepiskopat. Systematisch-theologische Überlegungen, in: Franz KÖNIG (Hg.), Zentralismus statt Kollegialität? Kirche im Spannungsfeld, Düsseldorf 1990 (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 134), 129–152, 150.

<sup>2</sup> Peter NEUNER, Zwischen Primat und Kollegialität. Das Verhältnis von Papst und Bischöfen auf dem Ersten und dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Franz KÖNIG (Hg.), Zentralismus statt Kollegialität? Kirche im Spannungsfeld, Düsseldorf 1990 (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 134), 82–113, 91.

<sup>3</sup> Vgl. ebd.

<sup>4</sup> Ebd.



dem gerichtet werden. Dieser Ausdruck ist eine Kurzformel dafür geworden, dass es keine über dem Papst stehende Instanz gibt. Konkret bedeutet dies: es gibt kein verhandelndes Gericht, das den Papst absetzen, verurteilen oder von ihm getroffene Entscheidungen rückgängig machen könnte. Der Ausdruck „Prima sedes“ wurde früher für jede Metropolitankirche gebraucht. Im 5. Jh. erfuhr er eine Einschränkung auf Rom.<sup>5</sup> Obwohl schon früher bekannt, entfaltete der Grundsatz der päpstlichen Immunität besonders im 11. Jh. seine Wirkung.<sup>6</sup>

Die Möglichkeit der Verurteilung eines häretischen Papstes wurde erst ab dem 11. Jh. in Betracht gezogen.<sup>7</sup> Der päpstliche Stuhl galt eben als unantastbar für jeden Richterspruch. Argumentative Basis für diese Ansicht war die Verheißung Jesu an Petrus in Lk 22,32: „Ich aber habe gebetet für dich, daß dein Glaube nicht wanke; du aber, stärke dereinst nach deiner Umkehr deine Brüder!“ Erstmals forderte der Kardinal und päpstliche Berater Humbertus a Silva Candida (Ende des 10. Jh.–1061)<sup>8</sup> die Bestrafung eines häretischen Papstes. Das Immunitätsprinzip der Symmachianischen Fälschungen wurde eingeschränkt durch den Satz „nisi deprehendatur a fide devius“<sup>9</sup> (wenn er – der Papst – nicht offensichtlich vom Glauben abgefallen ist). Der Text Humbertus' zieht als Schluss aus der Indefektibilität der Kirche die Immunität des Papstes, allerdings mit der Einschränkung im Häresie-Fall. Er fand Aufnahme in die kanonischen Gesetzessammlungen der nachfolgenden Zeit. Als d. 40 c. 6 („Si papa“) gelangte er in die „Concordantia discordantium canonum“ des Gratian, das maßgebende mittelalterliche Rechtsbuch. Die Textstelle handelt über die mögliche Sündigkeit eines Papstes. Zwar wird ein sündiger Papst später für seine Sünden bestraft, hat aber im Leben keinen Richter über sich (außer Gott) und kann nur in einem Fall gerichtet werden, wenn er nämlich als vom Glauben abgefallen erkannt wird.<sup>10</sup> Allerdings sagt die „causa“

<sup>5</sup> Vgl. Franz Xaver SEPPELT, Geschichte der Päpste. Von den Anfängen bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts, Bd. I: Der Aufstieg des Papsttums. Von den Anfängen bis zum Ausgang des sechsten Jahrhunderts, München<sup>2</sup> 1954, 239.

<sup>6</sup> Vgl. hierzu die Darstellung bei Salvatore VACCA, *Prima sedes a nemine iudicatur*. Genesi e sviluppo storico dell'assioma fino al Decreto di Graziano, Rom 1993.

<sup>7</sup> Vgl. Thomas PRÜGL, Der häretische Papst und seine Immunität im Mittelalter, in: MThZ 47 (1996) 197–215.

<sup>8</sup> Vgl. Rudolf SCHIEFFER, Art. Humbert von Silva Candida, in: LThK<sup>3</sup> Bd. 5, 329–330.

<sup>9</sup> Humbertus a Silva Candida, *De sancta Romana Ecclesia*, Fragmentum A, in: Percy Ernst SCHRAMM, Kaiser, Rom und Renovatio, Bd. II. Exkurse und Texte, Leipzig-Berlin 1929 (Studien der Bibliothek Warburg 17,2), 128–129. (Vgl. hierzu PRÜGL, Der häretische Papst, 198.)

<sup>10</sup> *Decretum Gratiani*, pars I d. 40, c. 6 „si papa“, in: Emil FRIEDBERG (Hg.), *Corpus Iuris Canonici I*, Graz 1959 (unveränderter Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1879), 146: „Si Papa suae et fraternae salutis negligens reprehenditur inutilis et remissus in operibus suis, et insuper a bono taciturnus, quod magis officit sibi et omnibus, nihilominus innumerabiles populos cateruatim secum ducit, primo mancipio gehennae cum ipso plagis multis in aeternum

nichts darüber aus, wer den Papst bei Häresie richten kann. Somit bleibt dies-  
bezüglich Freiraum für Interpretationen.

## 2.2 Die Rezeption der Rechtsfigur des *papa haereticus* in kirchenrechtlichen Lehrbüchern bis zum CIC/1983

Hinsichtlich des *papa haereticus* spielen die Positionen zweier Autoren des  
16. Jh., Roberto Bellarmin und Francisco Suárez, in der kirchenrechtlichen  
Literatur des 19. Jh. eine größere Rolle.

Nach Bellarmin hört ein offenkundig häretischer Papst von selbst auf,  
Papst zu sein, insofern er kein Mitglied der Kirche mehr ist und nicht mehr  
ihr Haupt sein kann. Als offenkundiger Häretiker hat er sich sowohl innerlich  
als auch äußerlich von der Kirche getrennt.<sup>11</sup>

Ein häretischer Papst wird durch Gott selbst abgesetzt. Dieser Fall ist laut  
Bellarmin jedoch rein spekulativ, da es kein Beispiel in der Geschichte der  
Kirche dafür gibt und die Vorsehung Gottes dies verhindern wird.

Francisco Suárez rechnet theoretisch mit dem Fall des *papa haereticus* und  
betont auf diesem Hintergrund die Notwendigkeit von Konzilien. Aufgabe  
eines Konzils ist es, im Fall eines häretischen Papstes ein Urteil zu fällen, wo-  
bei es sich um eine rein deklaratorische Sentenz, nicht aber um richterliches  
Urteil im Sinn einer Spruchstrafe handelt, da der Papst nicht gerichtet werden  
kann. Die Deposition eines *papa haereticus* geschieht nämlich nicht durch ein  
unmittelbares Handeln Gottes; vielmehr muss der Absetzung ein mensch-  
licher Urteilsspruch – allerdings nur im Sinn einer deklaratorischen Sentenz  
– vorangehen. Nachdem der Urteilsspruch über den Papst gefällt worden ist,  
hört der Papst auf, Papst zu sein. Die Zuständigkeit für die Verkündigung des  
Urteils obliegt den Bischöfen als den eigentlichen Hirten der Kirche, also dem  
Konzil. Will der Papst die Sentenz vereiteln, darf man ihn daran hindern, weil  
er Missbrauch seiner Gewalt betreibt.<sup>12</sup>

Auch nach Suárez wird der Papst eigentlich durch Gott abgesetzt, es be-  
darf aber zur Sichtbarmachung im äußeren Rechtsbereich eines deklaratori-  
schen Urteils.

Die Überlegungen von Bellarmin und Suárez finden häufig Aufnahme in

---

*uapulaturus. Huius culpas istic redarguere presumit mortalium nullus, quia cunctos ipse  
iudicaturus a nemine est iudicandus, nisi deprehendatur a fide deuius; pro cuius perpetuo  
statu uniuersitas fidelium tanto instantius orat, quanto suam salutem post Deum ex illius  
incolumitate animaduertunt propensius pendere“.*

<sup>11</sup> Vgl. Robert BELLARMIN, *Controv. De Summo Pontifice*, in: DERS., *Opera Omnia*, Bd. I,  
hg. von Justinus FÈVRE, Paris 1870, (unveränderter Nachdruck Frankfurt 1965), 461–615,  
Lib. II, cap. XXX, 610–611.

<sup>12</sup> Vgl. Francisco SUÁREZ, *Tract. 1, Disp. 10: De summo pontifice, sect. 6*, in: *Opera om-  
nia*, Bd. 12, Paris 1858, 315–322, 317–318.

kirchenrechtliche Lehr- und Handbücher, auch in solche, die nach dem Ersten Vatikanischen Konzil erschienen sind.

Es lassen sich hierbei drei Grundpositionen festmachen. Die erste sieht den *papa haereticus* als *ipso facto* abgesetzt an, auch wenn von einigen darüber hinaus ein deklaratorisches Urteil gefordert wird. Die zweite Position geht davon aus, dass eine Absetzung nur durch ein Konzil geschehen kann, und die letzte verneint die Möglichkeit eines häretischen Papstes.

Das Argument, dass der päpstliche Stuhl auch bei Häresie von niemandem gerichtet werden darf, findet z. B. im Werk von Philipp Hergenröther und Joseph Hollweck Anwendung.

Die beiden Eichstätter Kanonisten sehen den päpstlichen Stuhl im Falle einer offenkundigen Häresie oder eines hartnäckigen Irrtums als von selbst erledigt an, mit der Begründung, dass Unglaube und Irrglaube kraft göttlichen Rechts die Exkommunikation zur Folge habe.<sup>13</sup> Eine deklaratorische Sentenz erwähnen sie nicht. Damit lässt sich ihre Position der Bellarmins zuweisen.

Der Protestant Paul Hinschius spricht sich in seiner Darlegung über das katholische Kirchenrecht für die Möglichkeit einer Absetzung durch ein Konzil aus: „Dagegen besitzt das allgemeine Konzil noch heute die im fünfzehnten Jahrhundert mehrfach geübte Befugnis, den Papst in zwei Ausnahmefällen absetzen zu können, nämlich dann, wenn sich derselbe der Häresie schuldig macht oder wenn die Beilegung eines in der Kirche entstandenen Schismas bei der Unmöglichkeit die Ansprüche der Prätendenten klar zu stellen die Beseitigung des einen oder andern derselben erforderlich macht.“<sup>14</sup>

Im Gegensatz zu der Position Suárez', die davon ausgeht, dass das Konzil nur die Häresie des Papstes feststellt, nicht aber über ihn richtet, ist Hinschius somit der Meinung, dass das Konzil wirklich richterliche Funktion hat und sein Urteil dem Papst die Würde entzieht.

Einige Autoren lehnen die Möglichkeit eines *papa haereticus* ab. Nach George Phillips, einem englischstämmigen Konvertiten, besteht zwischen Papst und Kirche ein sehr enger Zusammenhang. Der Papst kann nicht irren, da sonst die ganze Kirche irren würde; in diesem Fall „stürzte die Kirche in die Tiefe des Irrtums und die Pforten der Hölle würden sie überwinden“.<sup>15</sup> Da seiner Meinung nach für den Papst keine Möglichkeit existiert, die Kirche zu verlassen, kann es ergo keinen häretischen Papst geben. Der Papst als unfehlbarer Lehrer kann nicht dem Irrtum verfallen. „Hätte der Papst diese Eigenschaft nicht, so läge ein großer Widerspruch, ja eine Unmöglichkeit darin,

<sup>13</sup> Vgl. Philipp HERGENRÖTHER, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, zweite, neu bearbeitete Auflage von Joseph Hollweck, Freiburg 1905, 267.

<sup>14</sup> Paul HINSCHIUS, System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, Bd. I, Berlin 1869, 308.

<sup>15</sup> George PHILLIPS, Kirchenrecht Bd. 2, Regensburg 1846, 327.

wenn man ihm als Lehrer folgen müßte und sich von ihm, wenn er irrt, nicht lossagen dürfte [...]. Wäre er dem Irrthume unterworfen, wer wäre dann nicht berechtigt, die Lehrkanzel zu besteigen und seine eignen Ansichten dem Menschengeschlechte als die richtigen zu verkünden.“<sup>16</sup>

### 2.3 Ein möglicher Lösungsansatz im CIC/1983?

Der mit dem Bischofskollegium und dem Papst als seinem Haupt befasste Abschnitt in LG 22 beantwortet nicht die Frage, dieses Defizit stellt Karl Rahner ausdrücklich heraus, welche Handlung das Kollegium der Bischöfe vornehmen kann, wenn der Papst geisteskrank, schismatisch oder häretisch ist.<sup>17</sup> Diese Frage und die sich daraus ergebenden Konsequenzen werden auch im Codex von 1983 nicht explizit behandelt. Es lassen sich aber vielleicht Rechtsnormen zur Häresie auf den Fall des *papa haereticus* anwenden. Dies soll im Folgenden versucht werden.

Dazu ist in einem ersten Schritt der Tatbestand einer Häresie nach dem CIC/1983 zu erläutern, um anschließend die sich daraus ergebenden Konsequenzen auf den Fall des *papa haereticus* zu übertragen.

C. 751 CIC/1983<sup>18</sup> definiert wie zuvor c. 1325 § 2 CIC/1917 Häresie als die nach Empfang der Taufe erfolgte beharrliche Leugnung einer kraft göttlichen und katholischen Glaubens zu glaubenden Wahrheit oder einen beharrlichen Zweifel an einer solchen Glaubenswahrheit. Ein Häretiker steht nicht in der vollen *Communio* der Kirche, zu deren Wahrung ein jeder Katholik verpflichtet ist (vgl. cc. 205, 209 § 1 CIC/1983<sup>19</sup>). Im Unterschied zum CIC/1917 kann die Bezeichnung Häretiker für Straftäter nur für katholische Christen gelten, da den nichtkatholischen Christen die Schuld einer Trennung nicht angelastet werden kann; sie werden deshalb in den Aussagen des *Vaticanum II* als „*fratres seiuncti*“ (UR 3,3) bezeichnet und stehen nicht in der vollen Gemeinschaft der Kirche.

Ein Häretiker zieht sich laut c. 1364 § 1 CIC/1983<sup>20</sup> die Tatstrafe der Exkommunikation zu. Der Kanon verweist auf c. 194 § 1, 2<sup>o</sup> CIC/1983<sup>21</sup>, nach dem jeder Gläubige, wenn er vom katholischen Glauben oder von der Gemeinschaft der Kirche öffentlich abgefallen ist, durch das Recht selbst sein Kirchenamt verliert. C. 149 § 1 CIC/1983 schreibt nämlich vor, dass nur derjenige zu einem Kirchenamt berufen werden kann, der in der vollen Gemein-

<sup>16</sup> Ebd., 324–325.

<sup>17</sup> Vgl. Karl RAHNER, Kommentar zur Konstitution *Lumen gentium* 18–27, in: LThKVat II/1, 210–246, 226.

<sup>18</sup> Im CCEO findet sich keine Entsprechung.

<sup>19</sup> Vgl. cc. 8, 12 § 1 CCEO.

<sup>20</sup> Vgl. cc. 1436 § 1, 1437 CCEO.

<sup>21</sup> Vgl. c. 976 § 1 2<sup>o</sup> CCEO.

schaft der Kirche steht.<sup>22</sup> In der vollen Gemeinschaft der Kirche stehen aber nur diejenigen Christgläubigen, die mit Christus durch die Bande des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen Leitung verbunden sind. Ein Häretiker würde aufgrund der Leugnung oder Bezweifelung eines Glaubensartikels und der damit verbundenen Durchtrennung des Bandes des Glaubensbekenntnisses nicht in der vollen *Communio* der Kirche stehen.<sup>23</sup> Somit würde auch ein häretischer Papst aufgrund der von selbst eintretenden Exkommunikation im Hinblick auf die Bestimmung von c. 194 § 1, 2<sup>o</sup> CIC/1983 sein Amt verlieren.<sup>24</sup> Da er aufgrund seiner Irrlehre und der daraus folgenden Exkommunikation nicht in der vollen *Communio* der Kirche steht, kann er kein Papst mehr sein. Diese Amtsenthebung kann laut c. 194 § 2 CIC/1983<sup>25</sup> allerdings nur dann geltend gemacht werden, wenn die zuständige Autorität dies festgestellt hat. Der Papst hat jedoch keine Autorität über sich. Demzufolge liegt in der Bestimmung und dem Fall des *papa haereticus* eine durch den Codex nicht aufhebbare Spannung vor.

Nach c. 749 § 1 CIC/1983 besitzt der Papst Unfehlbarkeit kraft seines Amtes, wenn er als oberster Hirt und Lehrer aller Gläubigen eine Glaubens- und Sittenlehre definitiv als verpflichtend verkündet, denn es ist seine Aufgabe, die Brüder im Glauben zu stärken. Was aber, wenn ein häretischer Papst dennoch eine Irrlehre als definitiv verkündet? Indem der Papst zum Häretiker wird, schließt er sich selbst von der Kirche aus, so dass er nicht mehr der oberste Hirt und Lehrer aller sein kann. Durch seine Häresie hat er nämlich seine höchste apostolische Autorität verloren. Dieser Vorgang würde einer *ipso facto*-Absetzung entsprechen. Verkündet der Papst eine irrige Glaubenswahrheit, zerbricht automatisch das Band des Glaubens mit der Kirche, er ist nicht mehr Glied der Kirche<sup>26</sup> und damit auch nicht mehr ihr Papst.

Eine Annäherung an das Problem kann auch von anderer Seite geschehen: C. 333 § 2 CIC/1983 stellt fest, dass der Papst bei Ausübung seines Amtes als oberster Hirt der Kirche immer in Gemeinschaft mit den übrigen Bischöfen und mit der ganzen Kirche steht. Vertritt er eine Irrlehre, verlässt er diese Gemeinschaft, da er sich durch seine Lehren selbst exkommuniziert, so ist zu folgern und mit c. 1364 § 1 CIC/1983 zu bestätigen.

<sup>22</sup> Der CCEO spricht in c. 940 § 1 nur von Eigenschaften, die im Recht verlangt werden.

<sup>23</sup> Vgl. Hubert SOCHA, in: Münsterischer Kommentar zum CIC (MKCIC), cc. 129–203, zu c. 194, Rdnr. 3 (Stand: 34. Erg.-Lfg. November 2000).

<sup>24</sup> Eine Aussage zur Unterscheidung zwischen privater und öffentlicher Häresie macht der CIC/1983 nicht. Die Möglichkeit, dass ein Papst als Privatmann einer Häresie anhängt, diese aber nicht öffentlich kundtut, ist gegeben, aber rechtlich nicht relevant, beim Papst als Privatperson ebenso wenig wie bei einem anderen Gläubigen.

<sup>25</sup> Vgl. c. 976 § 2 CCEO.

<sup>26</sup> Natürlich bleibt der Papst Glied der Kirche auf der konstitutiven Ebene, da diese Gemeinschaft im Sakrament der Taufe gründet und nie verloren gehen kann (vgl. cc. 96, 204 § 1, 849). Verlieren kann der Papst nur die Gliedschaft auf der aktiv-tätigen Ebene.



Wie ist nun mit einem häretischen Papst zu verfahren? Wer teilt seine Häresie mit?

Kann das Konzil dies übernehmen? Auch wenn die Sentenz nur deklaratorischer Art ist, ist das Konzil ohne Papst, der ipso facto sein Amt verliert, kein Konzil mehr, da er Haupt des Konzils ist. Nach c. 336 CIC/1983 hat das Konzil ohne Papst keine potestas – c. 340 CIC/1983 erklärt überdies, dass das Konzil im Fall der Vakanz von Rechts wegen unterbrochen ist.<sup>27</sup>

Wenn das Konzil diese Aufgabe nicht übernehmen kann, ist an das Kardinalskollegium zu denken. Die Kardinäle haben zum einen das Recht der Papstwahl, zum anderen entstünde nicht das Problem der Einberufung bzw. das der Existenz des Konzils ohne sein Haupt. Außerdem ist das Kardinalskollegium im Unterschied zum Konzil handlungsfähig. Deshalb ist dieses Kollegium für ein Feststellungsurteil am ehesten geeignet. Um genügend Rechtssicherheit zu gewährleisten und möglichen Tendenzen innerhalb der Kurie oder des Kardinalskollegiums, die dem amtierenden Papst eventuell nicht wohlgesonnen sind, Einhaltung zu gebieten, ist zu bedenken, ob nicht mehrere Rechtskörper an einem solchen Urteil zu beteiligen sind. So könnte das Verfahren in mehreren Stufen durchgeführt werden. Denkbar ist hierbei eine Unterscheidung zwischen einem Gutachtergremium, z. B. der ohnehin bestehenden Theologenkommission, eventuell unter Einbeziehung der Vorsitzenden der Bischofskonferenzen und einem Gremium, das das Feststellungsurteil trifft.

Wenn der Codex im Unterschied zum Decretum Gratiani den Fall des *papa haereticus* nicht explizit anspricht, könnte man dieses Schweigen entweder als Verneinung der Möglichkeit eines *papa haereticus* deuten oder als Möglichkeit eines Feststellungsurteils.

#### 2.4 Lehrbücher zum CIC/1983

Wenn der Fall des *papa haereticus* in den meisten Lehrbüchern zum CIC/1983 auch nicht im Blick ist und als Grund für die Erledigung des Apostolischen Stuhles nur Tod und Resignation angegeben werden<sup>28</sup>, kommt nach einer

<sup>27</sup> Vgl. STOFFEL, in: MKCIC, zu c. 340 Rdnr. 1. Er weist darauf hin, dass c. 340 CIC/1983 den c. 229 CIC/1917 in zweifacher Hinsicht präzisiert. Während im alten Recht an dieser Stelle nur von der durch den Tod des Papstes verursachten Sedisvakanz die Rede ist, ist im CIC/1983 auch der Amtsverzicht im Blick. Außerdem wird nicht nur die Weiterführung des Konzils durch den neuen Papst ins Auge gefasst, sondern auch die Auflösung des Konzils durch diesen neuen Papst.

<sup>28</sup> Vgl. z. B. Franco BOLOGNINI, *Lineamenti di Diritto Canonico*, Turin 1993, 173. Tarcisio Bertone (Soggetti di suprema potestà nella chiesa: visione giuridica, in: *Il nuovo codice di diritto canonico. Novità, motivazione e significato. Atti della Settimana di Studio* 26–30 aprile 1983, Rom 1983, 153) verweist auf c. 332 § 2 CIC/1983 und c. 221 CIC/1917. Vgl. auch *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale I*, hg. von Luigi CHIAPPETTA, Neapel 1988, 413; Pedro LOMBARDIA, *Lezioni di diritto canonico. Introduzione*, Di-

Phase des Schweigens über den *papa haereticus* dieser in den neueren Lehrbüchern vereinzelt wieder zur Sprache.

Eduardo Molano weist darauf hin, dass der Codex von 1983 nur den Verzicht als Möglichkeit des Verlustes der Vollmacht nennt. Die Doktrin hält nach Auskunft Molanos jedoch an der vermeintlichen Möglichkeit des *papa haereticus* fest, bezeichnet diesen Fall wie auch den der Apostasie aber als hypothetisch.<sup>29</sup>

Adolfo Longhitano's Ansicht nach ist eine solche Situation wenig wahrscheinlich, hat aber eine ekklesiologische Relevanz. Verfällt der Papst nämlich in eine Häresie, steht er außerhalb der Gemeinschaft der Kirche. Wenn er nicht mehr Mitglied der Kirche ist, kann er schwerlich ihr Haupt sein.<sup>30</sup>

Auch Winfried Aymans und Klaus Mörsdorf bringen den Fall des *papa haereticus* zur Sprache. Theoretisch muss mit einem solchen gerechnet werden, zumal es schismatische Gegenpäpste gegeben hat. Sie verweisen auf Karl Rahner, der in einem anderen Zusammenhang von einem päpstlichen Machtmissbrauch spricht.<sup>31</sup> Der Papst ist kraft seiner Höchstgewalt imstande, beliebig viele Kompetenzen an sich zu ziehen, so dass vom Episkopat göttlichen Rechts nur noch der Name erhalten bleibt. Rechtlich gibt es keine Möglichkeit, dies zu verhindern. Ein eigentliches Widerstandsrecht hebt die Kirche in ihrer konkreten Verfasstheit auf. Wegen des verheißenen Beistands des Heiligen Geistes, des einzigen, letzten und entscheidenden Garanten, muss und kann es ein solches Recht auf Widerstand auch nicht geben. Die Zusage auf den Beistand des Heiligen Geistes ist nach Aymans/Mörsdorf die einzige Lösung gegenüber einem möglichen Machtmissbrauch der primatialen Höchstgewalt. Widerstand gegen die Höchstgewalt würde nämlich zu einer Aushöhlung dieser führen.<sup>32</sup> Diese Aussage bezieht das Werk von Aymans/Mörsdorf auf den Fall des *papa haereticus* und beruft sich auf ein überrechtliches Prinzip, das die Möglichkeit eines häretischen Papstes ausschließt.

Peter Krämer geht einen eigenen Weg. Die Argumentation deckt er mit eigenen Sachargumenten ab. Er weist darauf hin, dass in der kanonistischen

---

ritto Costituzionale. Parte generale, Madrid 1984, 139; Oskar KÜHN, Joseph WEIER, Kirchenrecht, Heidelberg 1986, 52.

<sup>29</sup> Vgl. Eduardo MOLANO, *Constitución jerárquica de la Iglesia*, in: *Comentario exegético al código de derecho canónico*, II/I, hg. vom Instituto Martín de Azpilcueta, Facultad de derecho canónico, Universidad de Navarra, Pamplona 1997, 554–602, 577.

<sup>30</sup> Vgl. Adolfo LONGHITANO, *Collegialità e Primato: per un servizio alla comunione delle chiese*, in: Velasio DE PAOLIS, Giorgio FELICIANI u. a. (Hg.), *Collegialità e Primato. La supremazia autorità della Chiesa*, Bologna 1993, 60.

<sup>31</sup> Vgl. Winfried AYMANS, Klaus MÖRSDORF, *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex iuris canonici*, Bd. II Verfassungs- und Vereinigungsrecht, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997, 205.

<sup>32</sup> Vgl. Karl RAHNER, *Episkopat und Primat*, in: DERS., Joseph Ratzinger, *Episkopat und Primat*, Freiburg 1961, 13–36, 35.

Literatur grundsätzlich an der Möglichkeit eines häretischen Papstes festgehalten wurde und gibt zu bedenken, dass sich der Papst, wenn er etwas als unfehlbar definiert, was aber dem Glauben der Kirche widerspricht, nicht mehr in der kirchlichen *Communio* befindet und so zum Häretiker wird. Ein solcher Papst ist automatisch abgesetzt und kein Papst mehr. Nach Krämer ist die „Rechtsfigur“ des häretischen Papstes eine „logische Konsequenz aus der Unfehlbarkeitslehre des I. Vatikanischen Konzils (DH 3074); denn die Unfehlbarkeitslehre besagt, daß der Papst den Glauben der Kirche, der als ganzer die Unfehlbarkeit eigen ist, zum Ausdruck bringt, nicht aber, daß er sich unter Berufung auf die Unfehlbarkeit von eben diesem Glauben entfernen könnte“.<sup>33</sup>

### 3. Zusammenschau

Das geltende Recht liefert explizit keine Vorsorge für den Fall eines häretischen oder geisteskranken Papstes. Im Ernstfall muss die Kirche wissen, welches *Procedere* sie durchzuführen hat, wenn der Papst häretisch ist.

Ein häretischer Papst kann die Kirche in eine tiefe Strukturkrise stürzen, weil es keine rechtliche Absicherung für einen solchen Fall gibt. Klaus Schatz wehrt sich dagegen, „die Notwendigkeit vernünftiger rechtlicher Sicherungen, die für jede menschliche Gemeinschaft und darum auch für die Kirche gilt, nicht an einem bestimmten Punkt unter Berufung auf ‚Vertrauen auf den Heiligen Geist‘ [zu] tabuisieren“.<sup>34</sup> Vertrauen braucht die Kirche immer, aber dieses schließt gleichzeitig menschlich vernünftiges Handeln mit ein. Dies gilt auch für den Fall des *papa haereticus*. Die neuzeitliche Antwort auf päpstlichen Machtmissbrauch, nämlich auf die göttliche Vorsehung zu bauen, die den Papst bald sterben lässt, ist irrational, zudem man sich auf jeder Ebene unterhalb der päpstlichen rechtlich absichert. Gerade bei Versagen von Bischöfen und Einzelkirchen begnügt man sich eben nicht mit einem solchen

<sup>33</sup> Peter KRÄMER, *Kirchenrecht II. Ortskirche – Gesamtkirche*, Stuttgart – Berlin – Köln 1993 (Studienbücher Theologie, Bd. 24,2), 104. Den gleichen Gedanken drückt Walter KASPER (Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche. Zur gegenwärtigen Diskussion um das Petrusamt in der Kirche, in: Joseph RATZINGER [Hg.], *Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamts*, Düsseldorf 1978, 81–104, 98) folgendermaßen aus: „Deshalb ist die kanonistische Doktrin, nach der ein persönlich häretischer Papst *eo ipso* sein Amt verliert, keine zur Unfehlbarkeit des Papstes querliegende Sondermeinung, sondern im Rahmen einer theologisch sinnvollen Unfehlbarkeitsauffassung völlig systemkonform gedacht, ja zwingend notwendig.“ Kasper setzt voraus, dass die Infallibilität des Papstes nur sinnvoll ist, wenn die Kirche diese Unfehlbarkeit unfehlbar glaubt. Die Infallibilität des Papstes setzt die der Kirche also voraus.

<sup>34</sup> Klaus SCHATZ, *Unkonventionelle Gedanken eines Kirchenhistorikers zum päpstlichen Primat*, in: Peter HÜNERMANN, *Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften*, Regensburg 1997, 25–42, 40.

Vertrauen auf die Vorsehung, sondern schafft durch Eingriffsrechte des Apostolischen Stuhls Sicherheit.<sup>35</sup>

Schatz rekurriert auf das Dekret des Konstanzer Konzils, *Haec Sancta* vom 6. April 1415<sup>36</sup>, das man nicht als belanglos oder situationsbedingt abtun kann. Das Dekret erklärt die Überordnung des Konzils über drei Päpste und bereinigt dadurch das Avignonesische Schisma. Wer es „als Bruch der ‚göttlichen Verfassung‘ der Kirche ablehnt, sägt sich den eigenen Ast ab. Denn er kommt nicht um die Tatsache herum, daß es in der damaligen Situation das einzige Mittel war, die Einheit der Kirche und gerade die Fortdauer des Papstamtes zu retten. Behaupten, daß es illegitim war, heißt dieses einzige Mittel negieren.“<sup>37</sup> Schatz verteidigt das Dekret als „ein ‚Modell‘ für Extremsituationen eines radikalen Versagens des Papsttums, sei es für den Fall eines Papst-Schismas, eines ‚häretischen Papstes‘ oder sonst einer Situation, in der ein Papst in eklatanter Weise gegen das Gemeinwohl der Kirche handelt.“<sup>38</sup>

Diese Überlegungen von Schatz bedenkend, könnte man, wie es schon das *Decretum Gratiani* getan hat, die Möglichkeit der Rechtsfigur des *papa haereticus* im Codex aufgreifen und rechtlich mögliche Verfahrensweisen verankern.

Dies würde auch dem Anliegen eines Petrusamtes am Dienst an der Einheit entgegenkommen.

Eine intensiv diskutierte und nicht zuletzt von Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „*Ut unum sint*“ aufgeworfene Frage ist nämlich die nach einem Petrusamt nicht nur für die katholische Kirche, sondern auch für Kirchen und kirchliche Gemeinschaften anderer Konfessionen.

Die wohl größten Bedenken von nichtkatholischer Seite bestehen hinsichtlich des päpstlichen Jurisdiktionsprimats und der päpstlichen Unfehlbarkeit. In dem gemeinsamen Schreiben der Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Communio Sanctorum*, wird darauf hingewiesen, dass die Berechtigung dieser Bedenken von katholischer Seite anerkannt werden. Jedoch muss die päpstliche Unfehlbarkeit in der absoluten Treue zum apostolischen Glauben, zur Heiligen Schrift ausgeübt werden. Wahrt der Papst diese Treue nicht, verliert er ipso facto sein Amt.<sup>39</sup> Mit dieser Aussage macht auch Com-

<sup>35</sup> Vgl. ebd., 40–41. Vgl. Peter HÜNERMANN, „Una cum“. Zu den Funktionen des Petrusdienstes aus katholischer Sicht, in: DERS. (Hg.), *Papstamt und Ökumene*, 80–101, 97.

<sup>36</sup> *Conciliorum oecumenicorum decreta*, hg. von Giuseppe ALBERIGO u.a., Bologna 1973, 409–410.

<sup>37</sup> SCHATZ, *Unkonventionelle Gedanken*, 41.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Vgl. Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Communio Sanctorum*. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, Paderborn-Frankfurt 2000, Nr. 198.

munio Sanctorum deutlich, dass der häretische Papst sich selbst exkommuniziert. Der evangelische Theologe Ulrich Kühn kommentiert dazu: „Von katholischer Seite wird in dem hier geführten Dialog also der in der alten Kirche ventilierte Grenzfall eines ‚papa haereticus‘ bzw. ‚papa a fide devius‘ wieder aufgegriffen, womit sie den evangelischen Bedenken gegen die Unfehlbarkeitsthese deutlich entgegenkommt.“<sup>40</sup> Hier ist klarstellend anzumerken, dass an der Möglichkeit des papa haereticus in katholischer Tradition festgehalten wurde, wie die kirchenrechtlichen Lehrbücher deutlich belegen. Positiv ist zu vermerken, dass der Fall des papa haereticus nun auch in einem offiziellen Dokument wieder Beachtung findet. Damit wird deutlich, wie auch schon das Zweite Vatikanische Konzil sagt, dass der Papst wie das kirchliche Lehramt insgesamt, nicht über, sondern unter dem Wort Gottes steht und ihm zu dienen hat (vgl. DV 10,2).

<sup>40</sup> Ulrich KÜHN, Gesamtkirchlicher Petrusdienst? – Evangelische Erwägungen, in: Heinz SCHÜTTE (Hg.), Im Dienst der einen Kirche. Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamts, Paderborn-Frankfurt 2000, 159–171, 168.



## Auf sich beruhen lassen ohne Widerspruch?

Zur Problematik und Bedeutung der beiden jüngsten Mariendogmen

„Die beiden jüngsten Mariendogmen haben ... keine Grundlage in der Schrift, ja, sie widersprechen sogar der Schrift, weil diese keine Ausnahme von der Universalität des Sündenverhängnisses zulässt ... Mit ihrer Dogmatisierung ... hat sich das kirchliche Lehramt über die Schrift gestellt und die Gewissen geknechtet. Es hat damit einer schon stets bedenklichen, aber früher immerhin duldbaren marianischen Frömmigkeit einen Auftrieb gegeben, der trotz aller theoretischen Absicherungen den Blick auf Christus als den einzigen Mittler zwischen Gott und Mensch verdunkelt.“ Die beiden jüngsten Mariendogmen gehören zu jenen Gegensätzen, die „es ... notwendig machen, die Kirchentrennung aufrechtzuerhalten und zu bekräftigen“. Mit diesen scharfen Worten umreißt das von *Johannes Feiner* und *Lukas Vischer* herausgegebene Neue Glaubensbuch die evangelische Position zum Immaculata- und zum Assumpta-Dogma.<sup>1</sup> Das Immaculata-Dogma wird – allerdings mit genau umgekehrter Argumentation – auch von der orthodoxen Kirche abgelehnt. Das Dogma rücke, so lautet der Einwand hier, die Erbsünde zu sehr in den Mittelpunkt und schmälere das Verdienst Marias, weil ihr freier Wille nichts zu überwinden gehabt habe. Beim Assumpta-Dogma werde der Tod Marias nicht deutlich genug unterstrichen. Außerdem könne der Papst ohne Konzil gar keine dogmatische Definition vornehmen.<sup>2</sup>

Die beiden jüngsten Mariendogmen stellen also offenbar eine große Herausforderung für das ökumenische Gespräch dar. Doch darin erschöpft sich ihre Problematik noch nicht. Auch auf katholischer Seite wurden im Umfeld beider Definitionen erhebliche Bedenken angemeldet. Bei der im Jahre 1849 im Vorfeld der Immaculata-Definition durchgeführten Befragung aller Bischöfe reagierten die Oberhirten des deutschen Sprachraumes sehr zurückhaltend gegenüber der Absicht des Papstes und äußerten Bedenken, die in der inneren Situation der deutschen Kirche und den kritischen äußeren Bedingungen des kirchlichen Lebens, aber auch in theologischen Problemen gründeten. Die deutsche Universitätstheologie zeigte sich überwiegend ablehnend. Selbst römische Theologen gaben zu bedenken, man könne die Immaculata-Lehre zwar als Frömmigkeitsübung, nicht aber als glaubensverbindliches Dogma

<sup>1</sup> J. FEINER / L. VISCHER (Hg.), Neues Glaubensbuch, Freiburg-Zürich 1973, 615.

<sup>2</sup> Vgl. F. COURTH, Mariologie. Maria, die Mutter des Christus, in: W. BEINERT (Hg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der Dogmatik, Bd. 2, Paderborn 1995, 301–395.

bestätigen. Als Begründung wurde immer wieder auf das mangelnde biblische Fundament und die fehlende ungebrochene Traditionslinie verwiesen. Auch im Umfeld der Dogmatisierung der Assumpta wurden entsprechende kritische Stimmen laut. Bis heute sind die Meinungen geteilt: Was von den einen als Hören auf die Stimme des mündigen Laien begrüßt wird, weil hier erstmals Dogmen sozusagen auf Initiative von unten entstanden seien, gilt anderen als Ausdruck des Papalismus, weil hier der Papst und nicht mehr das Ökumenische Konzil die Definitionsinstanz war. Hans Küng dürfte durchaus Zustimmung ernten, wenn er sich gegenüber den beiden jüngsten Mariendogmen äußerst distanziert zeigt und sie – wie alle Mariendogmen und auch die Papstdogmen – in der Hierarchie der Wahrheiten weit unten angesiedelt sieht.<sup>3</sup> Dem korrespondiert der Umstand, dass diese beiden Dogmen für die Praxis des Glaubens heute nur eine äußerst geringe Relevanz haben dürften. An beide Dogmen knüpft sich eine Reihe von Missverständnissen und Fehldeutungen, was nicht zuletzt daraus resultiert, dass man von ihnen zwar irgendwann einmal gehört hat, sich aber nicht mit ihnen auseinandersetzt, weil man sie als für das persönliche Leben und den persönlichen Glauben nicht relevant empfindet. Man lässt diese Dogmen, die nun einmal da sind, auf sich beruhen, ohne ihnen zu widersprechen. Unwillkürlich fragt man sich, ob diese Haltung angesichts der vielfältigen Probleme, die mit beiden Dogmen und ihrer Interpretation verbunden sind, nicht eine verständliche, ja womöglich unter pragmatischen Gesichtspunkten sogar die gebotene Haltung ist oder ob doch *Karl Rahner* im Recht ist, dem es im Hinblick auf das Immaculata-Dogma von vornherein klar erscheint, „daß die Haltung des Glaubens und der Liebe bei einem wahren Katholiken hinsichtlich dieser Definition nicht die des ‚Aufsichberuhenlassens ohne Widerspruch‘ sein kann“. Gerade in der Haltung zum marianischen Dogma zeigt sich nach *Rahner* nämlich, „ob das christologische Dogma wirklich ernst genommen wird“.<sup>4</sup>

Eine theologisch sachgerechte und zugleich verkündigungsgemäße Interpretation der beiden jüngsten Mariendogmen müsste demnach ihren unmittelbaren Bezug zum Christusgeheimnis herausstellen, aber auch ihren mittelbaren Bezug zum Leben des Christen deutlich machen, weil letzten Endes – allen scharfsinnigen theologischen Darlegungen zum Trotz – nicht rezipiert werden wird, was in der Relevanz für das eigene Leben nicht erkannt und nicht verstanden ist. Zu diesem zweiten Punkt gehört auch die Ausräumung gängiger Missverständnisse.<sup>5</sup>

Beim Immaculata-Dogma geht es einzig und allein um die passive Konzep-

<sup>3</sup> Vgl. H. KÜNG, *Christsein*, München 1974, 452.

<sup>4</sup> K. RAHNER, *Die Unbefleckte Empfängnis*, in: DERS., *Schriften z. Theologie I*, Einsiedeln – Zürich – Köln 1967, 223–237, 223. 225.

<sup>5</sup> Vgl. z. folg. auch W. BEINERT, *Die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung*, in: DERS. / H. PETRI (Hg.), *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg<sup>2</sup> 1996, 267–363, 335.

tion Marias, um ihr Empfangen werden, und nicht um eine Aussage über ihr aktives Empfangen. Es ist ein Missverständnis, das allerdings leider in der Vergangenheit auch von Theologen gefördert wurde, wenn man dieses Dogma in direkten Zusammenhang mit der *virginitas ante partum* bringt oder gar mit ihr gleichsetzt. Das Dogma wertet die menschliche Sexualität in keiner Weise. Es stellt nur fest: Die passive Empfängnis ist der erste Moment im Leben einer menschlichen Person, und besagt: Maria war vom ersten Moment ihrer Existenz an frei von der Erbsünde.

Der Sinn des Glaubenssatzes erschließt sich nur im Spannungsfeld dreier Fundamentalaussagen der christlichen Erlösungslehre: 1) Alle Menschen stehen in einem Schuldzusammenhang, der in der traditionellen Theologie mit dem Terminus Erbsünde umschrieben wird. 2) Alle Menschen sind durch Jesus Christus aus diesem Schuldzusammenhang erlöst worden. 3) Erlösung meint nicht nur die Wiederherstellung des alten Zustandes vor der menschlichen Sündenverfallenheit, sondern eine echte Neuschöpfung.

Zweifellos ist die klassische Erbsündenlehre in ihrer scholastisch-tridentinischen Fassung in der Theologie der Gegenwart in die Krise geraten. Jenseits aller zum Teil durchaus berechtigten kritischen Auseinandersetzung mit der Tradition, jenseits auch der Frage, wo heute empirische Ansätze der Erbsündenlehre gesehen werden, lässt sich als Kern der Lehre von der Erbsünde Folgendes festhalten:

Der Mensch ist schon kraft seiner Zugehörigkeit zur Menschheit und deshalb vom Beginn seines Menschseins an, vorgängig zu seiner ersten personalen Entscheidung in einen allgemeinen Schuldzusammenhang hineingestellt. Der Mensch ist von diesem Schuldzusammenhang betroffen und leidet unter ihm, aber er verstärkt ihn auch durch seine persönliche Sünde. So entsteht ein Teufelskreis aus Schuld und Schuldverstrickung, dem der Mensch aus eigener Kraft nicht mehr entkommen kann. Wenn dies richtig ist, dann gilt es auch für Maria.

Wie einzigartig ihre heilsgeschichtliche Stellung auch ist, was auch immer zu ihrem Lob gesagt werden kann, sie ist doch Teil der erlösungsbedürftigen Menschheit, sie ist Mensch wie wir, Mitmensch im Geheimnis der Erlösung. Wenn der christliche Glaube verkündet, dass Jesus Christus die Menschen aus diesem Teufelskreis erlöst hat, so gilt das auch für Maria. Auch sie verdankt ihre Erlösung Jesus Christus. Er hat durch seinen Tod und seine Auferstehung den Menschen den heilschaffenden Zugang zu Gott neu eröffnet und sie von dem unausweichlichen Schicksal der allgemeinen Sündhaftigkeit befreit. In der Bindung an Jesus von Nazareth wird das Obsiegen der persönlichen ethischen Freiheit gegenüber dem Druck der sozialen Schuldverfallenheit möglich. Dieses Eingreifen Gottes in der Gestalt Jesu von Nazareth verdankt sich innergeschichtlich nichts und niemandem, sondern gründet allein in dem absoluten Heilswillen und in der Gnade Gottes.

Das bedeutet für Maria: Auch ihre einzigartige Begnadung, ihre von Anfang ihrer Existenz an gegebene Herauslösung aus diesem Schuldzusammenhang, verdankt sich letztlich allein der göttlichen Gnade. Das Heil wird geschenkt. Weil dieses Geschenk aber, wie *Wolfgang Beinert* treffend feststellt, „jeweils einem konkreten Menschen gegeben wird, ist es in Bezug zu dessen historischem Leben zu setzen ...“<sup>6</sup>. Das bedeutet: Die Bewahrung Marias vor der Erbsünde ist von ihrer heilsgeschichtlichen Rolle und Aufgabe, sprich von ihrer Gottesmatterschaft, nicht zu trennen. Weil unter christologischer Perspektive davon auszugehen ist, dass Gottes Ratschluss zur Inkarnation immer schon die Erwählung Marias als Mutter des Erlösers einschließt, gilt nach *Franz Courth*: „Mehr noch als der Mensch des Schöpfungsmorgens mit seiner ungetrübten Gottunmittelbarkeit ist Maria auf Christus, das ewige Wort, hin gewollt und geschaffen. Von ihm her und auf ihn hin ist sie mit ihrer ganzen Existenz bezogen“<sup>7</sup>. Als Inhalt des Dogmas von der Bewahrung Marias vor der Erbsünde ist daher festzuhalten: Maria „ist von Beginn ihres Daseins an in die heilende Erlösung unmittelbar einbegriffen“<sup>8</sup>. Dabei wird mit dem Glaubenssatz, dass Maria nicht nur wie andere Menschen zu irgendeinem Zeitpunkt ihres Lebens aus dem allgemeinen menschlichen Schuldzusammenhang befreit wurde, sondern vom Beginn ihrer Existenz an von der Einbindung in diesen Zusammenhang bewahrt wurde, im Kontext der Erlösungslehre nicht nur ein zeitliches Voraus, sondern auch ein qualitatives Darüberhinaus ausgesagt: Im Dogma von der Bewahrung Marias vor der Erbsünde bekennt die Kirche die Gewissheit der Prädestination Marias zum Heil, die Gewissheit, dass Maria vom ersten Moment ihres Daseins an von Gott absolut und unbedingt in Gnaden angenommen ist – eine Gewissheit, die andere Menschen nicht schon aufgrund des Christusgeschehens haben können, weil für ihr Heil eben nicht gilt, dass es in der Vorherbestimmung Christi schon mit vorherbestimmt ist. In diesem Sinne kann *Karl Rahner* sagen, Maria sei „die radikal Erlöste, ... der höchste und radikalste Fall der Verwirklichung des Heiles“<sup>9</sup> – die Ersterlöste ihres Sohnes.

Das Dogma bringt so zwar unmittelbar ein Privileg Marias zum Ausdruck, hat aber gleichzeitig eine anthropologische und eine ekklesiologische Dimension, die hilfreiche Ansätze für die Integrierung des Glaubenssatzes in das Glaubensbewusstsein und die Glaubenspraxis des Christen bieten:

– An Maria wird erkennbar, dass Erlösung im christlichen Verständnis nicht nur Erlösung von etwas, sondern auch Befreiung zu etwas ist. An ihr wird sichtbar, wie Gott den Menschen ursprünglich gewollt hat und wie er

<sup>6</sup> Ebd. 337.

<sup>7</sup> COURTH (Anm. 2), 367.

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> K. RAHNER, Das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Marias und unsere Frömmigkeit, in: DERS., Schriften z. Theologie III, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 155–167, 167.

ihn durch die Erlösung wiederherstellen will: Sie ist der vollendet freie Mensch, dessen ethische Freiheit über den Druck des sozialen Schuldverhältnisses endgültig siegt. Sie ist die erste Vertreterin der neuen Menschheit, die erste Frau der neuen Schöpfung. An ihr zeigt sich der absolute Vorrang der göttlichen Gnade vor der menschlichen Schuld. Maria wird zum eschatologischen Hoffnungszeichen für alle kommenden Generationen: Die universale Erlöserschaft Christi, die sich in voller Weise an Maria als einer von uns, als unserer Schwester im Glauben auswirkt, ist allen zugedacht, die sich auf dem Pilgerweg des Glaubens befinden. Maria hat aber zugleich eine eminent kritische Funktion: Sie mahnt, wie alle, die in der Nachfolge Christi stehen, aber radikaler als sie alle, dass diese Welt nicht bleiben kann wie sie ist, dass die Menschen endlich Ernst machen müssen mit der in Christus begonnenen Neuschöpfung, die an ihr schon manifest ist. Unter diesem Aspekt steht Maria gerade nicht für das Festhalten am Alten, sondern für seine Umgestaltung aus dem Geist Christi. Sie steht nicht für an Besitzständen orientiertes Beharrungsvermögen, sondern für geistgewirkte Veränderung. Sie steht für die Befreiung des Menschen aus sündhaften Strukturen jeder Art.

– Der in der Erbsündefreiheit Marias zeichenhaft zum Ausdruck kommende Primat der göttlichen Gnade vor der menschlichen Schuld ist auch für die Kirche als Ganze, deren Urbild Maria ja ist, ein Unterpfand der Hoffnung. Das Bewusstsein, dass die Kirche die Gemeinschaft der von Christus Erlösten ist, wird gefördert, die Überzeugung, dass die Heilsmacht Gottes durch die Sünde in der Kirche nicht gehindert werden kann, wird gestärkt. Keineswegs aber ist die Erbsündefreiheit Marias Grund zu kirchlichem Triumphalismus, sondern eher Anlass zur Beschämung, weil jene, die in der Gemeinschaft der Kirche zusammengeschlossen sind, sich der Befreiungstat Gottes durch ihre persönliche Sünde immer wieder entziehen. Maria wird so zum personalen Mahnzeichen für die Kirche, das sie immer wieder auf ihr eigentliches Wesen und auf ihr eigentliches Ziel verweist.

Die Verehrung Marias als Zeichen der Hoffnung für den Einzelnen und die Gemeinschaft als Ganze hat auch im Assumpta-Dogma ihren Ausdruck gefunden. Bei diesem Dogma muss man sich ebenfalls vor verbreiteten Missverständnissen hüten.<sup>10</sup>

– Das durch den Glaubenssatz bezeugte Geschehen ist nicht in direkter Parallele zur Himmelfahrt Christi zu sehen. Das wird durch die verschiedene Terminologie unmissverständlich deutlich: Die Erhöhung Christi wird als *ascensio* bezeichnet. Der Begriff leitet sich von dem aktiven lateinischen Verb *ascendere* ab, bezeichnet also ein Tun: Christus vollzieht kraft seines Gottseins seine Erhöhung. Im Gegensatz dazu spricht man bei Maria von einer *assumptio*, verwendet also einen Terminus, der von dem passiven lateinischen

<sup>10</sup> Vgl. auch hier BEINERT (Anm. 5), 339 f.



Verb *assumi* abgeleitet ist. Nicht Maria ist es, die hier handelt, sondern Gott handelt an Maria. An Maria geschieht etwas. Maria wird folglich durch das Assumpta-Dogma nicht gleichsam auf eine Stufe mit Christus gehoben.

– Der Definitionstext sagt nichts darüber aus, ob Maria einen normalen menschlichen Tod erlitten hat oder nicht. Die Vorstellung, Maria sei keinesfalls eines normalen Todes gestorben, sondern aus Liebe zu Gott und ihrem Sohn sozusagen verglüht, wird durch die Definition ebenso wenig bestätigt wie die in den dogmatischen Lehrbüchern früher häufig anzutreffende und anscheinend auch heute vereinzelt noch nicht ganz überwundene These, Maria sei womöglich gar nicht gestorben, sondern direkt, sozusagen ohne Umweg, etwa nach dem Vorbild des Elia in den Himmel aufgenommen worden. Der Definitionstext bietet auch keinerlei Anhaltspunkte für die bis in unser Jahrhundert hinein in dogmatischen Handbüchern, wie etwa der Dogmatik von Gummersbach, vertretene Vorstellung von einem kausalen Zusammenhang zwischen der biologischen Jungfräulichkeit Marias und der Annahme ihrer Unverweslichkeit.<sup>11</sup> Die Definition macht auch keine Aussage darüber, was man sich genau darunter vorzustellen hat, dass der Mensch aus Leib und Seele besteht. Sie bestimmt auch nicht exakt, was leibliche Verherrlichung heißt. Sie sagt schließlich auch nichts darüber aus, wo und was der Himmel ist. Positiv sagt die Definition nur eines aus: Maria lebt in der Herrlichkeit Gottes. Aber was bedeutet das?

Hinsichtlich der Beantwortung dieser Frage erweist sich das Assumpta-Dogma als Schulbeispiel für die bei jedem Dogma zu leistende Unterscheidung zwischen eigentlicher Glaubensaussage und geschichtlich bedingter Gestalt, zwischen Kern und Schale. Gleichzeitig wird deutlich, wie schwierig diese Unterscheidung ist und wie stark sie von theologischen Vorentscheidungen abhängen kann. Die überzeitlich gültige Aussage *Maria lebt in der Herrlichkeit Gottes* wird im Definitionstext in einer Form zum Ausdruck gebracht, die die damals theologisch allgemein vertretene *Lehre vom Zwischenzustand* voraussetzt. Diese Lehre entwickelte sich, als die junge Kirche sich darüber klar wurde, dass die als unmittelbar bevorstehend erwartete Parusie ausblieb, dass die Naherwartungshoffnung sich also nicht erfüllte. Nun stellte sich die Frage: Was passiert eigentlich zwischen dem Tod des Menschen, der jetzt erfolgt, und der eschatologischen Vollendung, die irgendwann einmal erfolgen wird? Die Antwort hieß: Der Leib verwest, aber die Seele lebt an dem ihr jeweils zugewiesenen Ort – Himmel, Hölle oder Fegefeuer – weiter. Am jüngsten Tag, beim Endgericht, wird der Leib auferweckt

<sup>11</sup> Vgl. J. POHLE, Lehrbuch der Dogmatik. Neubearb. v. J. GUMMERSBACH, Bd. 1, Paderborn 1952, 423. Zum Zusammenhang zw. der Lehre von der Unverweslichkeit Marias und ihrer Jungfräulichkeit in der Tradition vgl. M. WAGNER, Die himmlische Frau. Marienbild u. Frauenbild in dogmatischen Handbüchern des 19. u. 20. Jahrhunderts, Regensburg 1999, 180–183. 247–251. 370–375.

und wieder mit der Seele vereinigt. Dann lebt der ganze Mensch für ewig. Auf der Basis der Lehre vom Zwischenzustand erscheint die im Assumpta-Dogma ausgedrückte Verherrlichung Marias mit Leib und Seele natürlich unmittelbar als ein Privileg, das Maria gegenüber allen anderen Menschen zukommt. An Maria ist sofort und auf einmal geschehen, was an allen anderen Menschen zeitlich getrennt, sozusagen in zwei verschiedenen Vorgängen vollzogen wird. Diese sog. exklusive Interpretation intendiert zumindest die Unverweslichkeit Marias. Nun ist die Lehre vom Zwischenzustand in der Theologie heute freilich alles andere als unangefochten. Eine Mehrzahl der Theologen neigt der These von der Auferstehung des Menschen im Tode zu, wie sie insbesondere von *Gisbert Greshake* und *Norbert Lohfink* in ihrem 1974 erschienenen Buch *Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit* entfaltet wurde.<sup>12</sup> Diese Sicht versucht, den alten Dualismus – hier die Seele an ihrem zugewiesenen Ort im Jenseits, dort der Leib, der am Ende der Zeiten wieder mit der Seele vereinigt wird, auf dass der ganze Mensch ewig lebe – zugunsten eines einzigen Vollendungsgeschehens im Tode jedes Menschen zu überwinden. Im Tode jedes Menschen fallen, so die These, beide Vorgänge zusammen. An jedem Menschen vollzieht sich in seinem individuellen Tod seine Auferstehung mit Leib und Seele. Auf der Basis dieser These ist das Assumpta-Dogma unmittelbar affirmativ zu verstehen, das heißt, so *Gisbert Greshake*, hier wird „nicht ein besonderes Privileg Marias dogmatisiert, sondern eine universale soteriologische Aussage neu geprägt, nämlich, daß die Auferstehung Jesu kein isoliertes Ereignis ist, sondern daß er der ‚Ersterstandene‘ ist, dem die Gemeinde folgt“.<sup>13</sup> Das Assumpta-Dogma bestätigt also anhand der Frau Maria, wie schon *Karl Rahner* es formuliert hatte, eine „gemeinchristliche Selbstverständlichkeit“.<sup>14</sup>

Die affirmative Deutung hatte und hat maßgebliche Vertreter. Daneben aber gibt es auch Autoren, die die affirmative Deutung des Assumpta-Dogmas strikt ablehnen und allein eine streng exklusive Interpretation als der Wahrheit der Glaubensaussage gemäß erachten. Sie verteidigen vehement die Lehre vom Zwischenzustand und wenden sich energisch gegen die These von der Auferstehung im Tode.<sup>15</sup> So entsteht der Eindruck, dass das rechte Verständnis des Assumpta-Dogmas entscheidend von der Beantwortung der eschatologischen Gretchenfrage abhängt, wie man es mit der Lehre vom Zwischenzustand hält. Zweifellos wird man den Einwand *Leo Scheffczyk*s ernst nehmen müssen, „daß kein Dogma über eine ‚gemeinchristliche Selbstver-

<sup>12</sup> Vgl. G. GRESHAKE / G. LOHFINK, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit*, Freiburg i. Br. 1975.

<sup>13</sup> GRESHAKE, ebd., 119 Anm. 93.

<sup>14</sup> K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg – Basel – Wien 1976, 375.

<sup>15</sup> Vgl. hierzu: A. ZIEGENAUS, *Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel im Spannungsfeld heutiger theologischer Strömungen*, in: *FkTh* 1 (1985) 1–19.

ständigkeit“ ergeht“<sup>16</sup>. Auch die von *Franz Courth* getroffene Feststellung, die affirmative Deutung werde dem marianischen Anliegen Pius XII. und dem kirchlichen Bewusstsein im Umfeld der Assumpta-Definition nicht gerecht,<sup>17</sup> ist nicht von der Hand zu weisen, zumal diese Einschätzung auf evangelischer Seite geteilt wird. Andererseits sind zwei Dinge zu bedenken:

(1) Bei jeder Offenbarungs- und Glaubenswahrheit ist nicht nur nach der von ihr unmittelbar ausgesagten Tatsache zu fragen, sondern immer auch nach ihrer Bedeutung für das Leben und den Glauben des Christen. Das ist eine Grundvoraussetzung für eine echte Rezeption dieser Wahrheit.

(2) Maria ist Urbild der Gläubigen. Insofern sind in die ihr zugesprochene Würdigung mittelbar alle Jünger Christi mit einbezogen. Damit sind anthropologische Konsequenzen des Assumpta-Dogmas gegeben, die Pius XII. selbst ausdrücklich hervorhob, indem er die Erwartung äußerte, dass „die Wahrheit von der Himmelfahrt Mariens allen in klarem Licht zeige, für welch erhabenes Ziel wir nach Leib und Seele bestimmt sind“. Der Papst war zuversichtlich, der Blick auf die verherrlichte Mutter des Herrn werde „den Glauben auch an unsere Auferstehung stärken und zu tatkräftigem Handeln führen“<sup>18</sup>.

Damit wird es möglich, zwischen einer unmittelbaren Aussage des Dogmas über Maria und einer mittelbaren Aussage für alle Christen zu unterscheiden: Was an Maria als dem Urbild der Gläubigen geschehen ist, hat Konsequenzen für alle Christen. Wie aber ist die im Dogma gemeinte urbildliche Auszeichnung Marias zu verstehen?

Die persönliche Auszeichnung Marias lässt sich auch hier nur von ihrer heilsgeschichtlichen Rolle als Gottesmutter her eruieren und bestimmen. Weil Maria zeit ihres Lebens mit ihrem göttlichen Sohn aufs Engste verbunden war, ist es nur konsequent, dass ihr ganzes Leben ganz, eben mit Leib und Seele, ins endgültige Heil gekommen ist. Von ihr, die von Ewigkeit her zur Mutter des Gottessohnes erwählt war und die diese Erwählung zeitlebens glaubend durchgehalten hat, bekennt die Kirche mit Gewissheit, dass sie ihre volle personale Vollendung bei Gott gefunden hat. Ebenso wie in ihrer irdischen Existenz bleibt Maria auch in ihrer Vollendung durch ihre Gottesmutterschaft geprägt. Hier – und nicht in der in ihrer Eigenart wohl schwierig zu fassenden neuen Einheit von Leib und Seele – dürfte das unterscheidende Kennzeichen der Vollendung Marias liegen. Die Frage, ob auch andere Menschen außer Maria die volle personale Vollendung bei Gott gefunden haben oder noch bis zum jüngsten Tag darauf warten müssen, darf auf diesem Hintergrund wegen der radikalen Andersartigkeit des künftigen Lebens offen

<sup>16</sup> L. SCHEFFCZYK, Marias Aufnahme in den Himmel, in: *Praedica Verbum* (1974–1979) 310.

<sup>17</sup> COURTH (Anm. 2), 382 f.

<sup>18</sup> MD Nr. 201

bleiben. Das rechte Verständnis des Assumpta-Dogmas ist also nicht notwendig an die Entscheidung für eine bestimmte eschatologische Konzeption gebunden. Es hat wie alle eschatologischen Aussagen analogen Charakter. Seine eigentliche Intention dürfte weniger in der Feststellung eines zurückliegenden Ereignisses, sondern vielmehr in der aktuellen Huldigung jener Frau liegen, die bei Gott Gnade gefunden hat, die geglaubt hat und an der sich deshalb das Ziel aller Jüngerschaft vollends erfüllte. Ganz auf dieser Linie unterstreicht auch *Joseph Ratzinger*, dass das Assumpta-Dogma „weniger im Inhaltlichen einer Aussage als im Akt der Huldigung, der Verherrlichung seinen Ursprung, seine Triebkraft und auch seine Zielsetzung hat“.<sup>19</sup>

Die mittelbare, gemeinchristliche Bedeutung des Assumpta-Dogmas lässt sich folgendermaßen zusammenfassen:

Die ganze Person, der ganze Mensch hat jenseits des Todes eine Zukunft in Gott. Diese Zukunft in Gott, dieses Heil gilt auch für die Leiblichkeit des Menschen. In seiner mittelbaren Aussage bekräftigt das Assumpta-Dogma daher die zentrale christliche Hoffnungsbotschaft: Der Mensch, er selbst, sein Ich wird weiterleben – nicht aus eigener Macht, sondern vielmehr, weil Gott ihn in einer Weise kennt und liebt, dass er nicht mehr untergehen *kann*. Für die Verkündigung und die Verkündbarkeit mag damit einiges gewonnen sein. Aber lösen sich auch die ökumenischen Schwierigkeiten? Und sind damit auch die auf katholischer Seite bestehenden Bedenken zu beheben, die letztlich in die Frage münden, ob die beiden jüngsten Mariendogmen denn wirklich notwendig waren und wie ihre Bedeutung für den Glauben einzuschätzen ist?

Wer eine in ökumenischer, aber auch in pastoraler Hinsicht verantwortungsvolle und verantwortbare Mariologie anstrebt – und nur eine solche kann hinsichtlich der Bewahrung und Rezeption des kirchlichen Glaubens eine erfolversprechende sein –, wird bzgl. der beiden jüngsten Mariendogmen zu folgenden Ergebnissen kommen:

Es gibt in der Bibel tatsächlich keinen einzigen direkten oder indirekten Hinweis für diese beiden Glaubenssätze, der den Kriterien der historisch-kritischen Exegese standhalten würde. Bestenfalls kann man von biblischen Ansätzen sprechen. Da der Weg vom Schrifttext zum dogmatischen Satz aber nach allgemeinem Verständnis nicht der Weg der formalen Logik sein muss, sondern auch über die Spiritualität des Glaubenssinns der Gläubigen oder das meditierende Denken führen kann, kann ein dogmatischer Satz auch dann wahr sein, wenn er lediglich von der Bibel gedeckt ist, das heißt wenn er legitim abgeleitet und mit den übrigen biblischen und seither formulierten dogmatischen Inhalten konform ist.

<sup>19</sup> J. RATZINGER, Die Tochter Zion. Betrachtungen über den Marienglauben der Kirche, (Kriterien 44), Einsiedeln 1977, 73 f.

Insofern ist die Frage nach der Legitimität der Definition des Immaculata- und des Assumpta-Dogmas durch den Hinweis auf den fehlenden Schriftbeleg nach katholischem Verständnis noch nicht negativ entschieden. Damit soll aber keineswegs bestritten werden, dass sich an die Begründung beider Definitionen mit dem *factum ecclesiae* bzw. dem *Glaubenssinn der Gläubigen* grundsätzliche Probleme hinsichtlich der Dogmenentwicklung knüpfen.

Eine weitere Frage ist, ob die Definitionen notwendig oder auch nur opportun waren. Beide Dogmatisierungen wurden zweifellos nicht durch eine ausdrückliche Häresie oder durch die Notwendigkeit der Absicherung kirchlicher Lehren und Strukturen veranlasst. Auch wenn man zugestehen muss, dass insbesondere beim Immaculata-Dogma nicht alle Bezüge zur historischen Situation fehlten, sofern in Anbetracht des nachaufklärerischen Subjektivismus der Vorrang der göttlichen Erwählung und Gnade betont werden sollte, wird man von einer eigentlichen Notwendigkeit der Definition bei beiden Dogmen nicht sprechen können. Über ihre Opportunität lässt sich trefflich streiten. Zweifellos aber haben sie das ökumenische Gespräch nachhaltig belastet.

(3) Wenn man dieses ökumenische Gespräch offen halten will, kann man hinsichtlich der eben skizzierten Interpretation der beiden Dogmen auf folgende mögliche Anknüpfungspunkte hinweisen:

Eine Interpretation des Immaculata-Dogmas, die vom Gedanken der Begnadung ausgeht und diese Begnadung als die unmittelbare Aussage des Dogmas in den Mittelpunkt rückt, während die Erbsünde sozusagen den dunklen Hintergrund bildet, auf dem sich positiv die Heiligung Marias abhebt, scheint durchaus Wege für das erfolgversprechende Gespräch mit der Orthodoxie zu eröffnen.

Schwieriger dürfte sich der Dialog mit den Reformationskirchen gestalten. Auch hier gibt es allerdings Möglichkeiten der Annäherung.

Auf Seiten der Reformationskirchen wird die Aussage, dass im Immaculata-Dogma der Primat der göttlichen Gnade vor der menschlichen Schuld ausgedrückt ist, wohl als positiver Anknüpfungspunkt empfunden werden, auch wenn die Frage, inwieweit dieser Primat der göttlichen Gnade in der Person Marias verwirklicht ist, weiterhin strittig sein dürfte. An das Assumpta-Dogma knüpft sich eine Reihe von Problemen. Hier ist etwa die Frage der Mittlerschaft und der Anrufung Marias zu nennen. Die affirmative Deutung des Dogmas könnte auf reformatorischer Seite zwar akzeptiert werden, sieht sich aber, wie bereits erwähnt, auch hier dem Vorwurf ausgesetzt, der ursprünglichen Absicht der Definition nicht zu entsprechen. Jenseits der Diskussion über alle theologischen und mariologischen Einzelheiten wird das ökumenische Gespräch nur dann fruchtbar sein, wenn katholischerseits unmissverständlich und glaubhaft deutlich wird, dass es bei den Aussagen über Maria im Allgemeinen und bei den beiden jüngsten Mariendogmen im Besonderen



weder um eine Divinisierung Marias noch um kirchlichen Triumphalismus geht, sondern dass sie von der gemeinsamen Mitte des christlichen Glaubens her und auf diese Mitte hin zu verstehen sind. Damit sind wir bei einem vierten und letzten Punkt.

(4) Auch wenn man nicht von einer Notwendigkeit der Definition des Immaculata- und des Assumpta-Dogmas sprechen kann und die Opportunität beider Definitionen diskutabel ist, so zeigt die skizzierte Interpretation beider Dogmen doch, dass man ihnen andererseits die Bedeutung für den Glauben und seine Verkündigung nicht absprechen kann. Das Heil ist konkret. Es vollzieht sich am konkreten Menschen mit seiner je eigenen unverwechselbaren und nicht austauschbaren Persönlichkeit und Geschichte. Eben das wird durch beide Dogmen unterstrichen: Die ganze Tragweite des Christusgeschehens für den Menschen wird an der Frau Maria aus Nazareth als einer konkreten Gestalt der Heilsgeschichte exemplarisch deutlich – und zwar an einer konkreten Gestalt, die durch ihre Gottesmutterschaft in einzigartiger Weise in das Geheimnis der Erlösung eingebunden ist. Die gebotene Haltung gegenüber den beiden jüngsten Mariendogmen ist also nicht die des Auf-sich-beruhens-lassens aus Ratlosigkeit, sondern ihre Nutzbarmachung für die Verkündigung der Christusbotschaft.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Vgl. M. WAGNER, Ballast oder Hilfe? Zur Deutung und Bedeutung der Mariendogmen heute, in: S. SPENDEL / DIES., Maria zu lieben. Moderne Rede über eine biblische Frau, Regensburg 1999, 11–22.

## Barmherzig handeln – moralische Pflicht oder supererogatorischer Rat?

Obgleich die Kategorie der supererogatorischen Handlung aus der christlichen Tradition stammt,<sup>1</sup> findet sie neuerdings weniger in der theologischen, dafür vermehrt in der philosophischen Ethik Aufmerksamkeit. Die Erörterungen sind vorwiegend von der Grundsatzfrage bestimmt, ob diese sinnvoller Weise eine eigenständige moralische Handlungskategorie bildet oder nicht, was ggf. die maßgeblichen Unterscheidungsmerkmale insbesondere gegenüber der Kategorie der moralischen Verpflichtung sind. Gegenstand der folgenden Überlegungen sei nun nicht diese Grundsatzfrage, sondern unter der Prämisse, dass supererogatorische Handlungen aus der Perspektive des Betrachters zu Recht als eine normativ-ethische Kategorie *sui generis* anzusehen sind,<sup>2</sup> eine Anschlussfrage, und zwar die Zuordnungsfrage, welche Handlungsweisen denn im Einzelnen begründeter Weise vom Beobachter als supererogatorische oder andernfalls als moralisch verpflichtende einzustufen sind.

Als Exempel diene hier die Handlungskategorie ‚barmherzig handeln‘. Vor allem aus zwei Gründen sei eben dieses Beispiel gewählt: Zum einen bewegen sich „Kandidaten“ für supererogatorische Handlungen für gewöhnlich im Umkreis entweder von freiwilliger und ungeschuldeter mitmenschlicher Hilfe, die einen außerordentlichen Einsatz verlangt oder mit gravierenden Opfern, Verzichten, Nachteilen verbunden ist, oder von bestimmten Reaktionen eines Opfers, dem ein schwer wiegendes Unrecht zugefügt worden ist; gemeint sind Handlungsweisen wie Verzeihen bzw. Versöhnen. Wie zu zeigen sein wird, lassen sich diese Grundaspekte in der Kategorie ‚barmherzig handeln‘ wiederfinden. Zum anderen eignet diese sich gerade aus der Sicht theologischer Ethik als Exempel, gilt doch barmherziges Handeln nicht wenigen als eine genuin christliche Verhaltensweise.<sup>3</sup>

Im Neuen Testament ist die Aufforderung zur Barmherzigkeit, zur Nach-

<sup>1</sup> Vgl. D. HEYD, *Supererogation. Its status in ethical theory*, Cambridge u. a. 1982, 15–34; J. HRUSCHKA, *Supererogation and meritorious duties*, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics* 6 (1998) 93–108.

<sup>2</sup> Im Rahmen der Klärung der Grundsatzfrage habe ich diese Prämisse zu begründen versucht in meinem Artikel: *Supererogatorische Handlungen – eine normativ-ethische Kategorie sui generis?*, in: *FZPhTh* 46 (1999) 502–519.

<sup>3</sup> So führt beispielsweise F. PAULSEN aus: „An die Stelle all der natürlichen Tugenden des Griechentums setzt das Christentum eine einzige neue: die Barmherzigkeit ... So prägen es die Evangelien, so auch die Briefe in immer neuen Wendungen ein. Die Forderung an den Christen ist: Die Hungrigen speisen, die Durstigen tränken, die Ausgestoßenen besuchen, selbst dem Bösen nicht widerstehen, den Feinden und Verfolgern vergeben und wohl tun ...“

ahmung Gottes, dem das Epitheton „Vater des Erbarmens“ (2 Kor 1,3) zukommt, dem die Attribute, er sei voll Erbarmen und Mitleid (Jak 5,11), zugeschrieben werden, integraler Bestandteil der moralischen Botschaft; in den synoptischen Evangelien wird sie in Form von Weisungen und Gleichnissen eindrücklich und breit zur Sprache gebracht. Von daher hat für eine christliche als biblisch orientierte Ethik die Frage, ob barmherziges Handeln als supererogatorische oder moralisch verpflichtende Handlungsweise zu begreifen ist, schon für sich von Interesse zu sein. Allerdings kann jemand von vornherein einwenden, dass diese Frage sich für Christen doch gar nicht ernsthaft stellen könne, werden sie doch in der sog. Feldrede von Jesus kategorisch dazu verpflichtet: „Seid barmherzig, wie euer himmlischer Vater barmherzig ist“ (Lk 6,36).<sup>4</sup> Jesus gibt doch offenkundig nicht eine Empfehlung oder einen Rat, wie dies für eine supererogatorische Handlungsweise signifikant ist. Andererseits kennt auch eine christliche Ethik die Differenzierung zwischen einer fundamentalen Schicht moralischer Forderungen und „hochethischen“ Anforderungen, wie sich u.a. in der traditionellen Distinktion zwischen Rechts- und Liebespflichten zeigt. Da eine Barmherzigkeit übende Person „mehr“ tut, als die Gerechtigkeit fordert, liegt es nahe, ihr Handeln als ein „hochethisches“ zu klassifizieren. Meint dies nun des Näheren, dass sie eine hochrangige moralische Verpflichtung erfüllt oder dass sie aus der Sicht des Betrachters supererogatorisch handelt? Allein diese nur äußerst knapp ange deuteten Anfragen bzw. Einwände dürften bereits einen Klärungsbedarf erkennen lassen.

Für die Klärung ist es m. E. hilfreich, in vier Schritten voranzugehen: 1. Da die Wendung ‚barmherzig handeln‘ ein Homonym ist, ist zunächst semantisch

Wie die barmherzige Liebe die Tugend ist, die Jesus predigt, so ist selbstgerechte Härte das Laster, das er mit hartem Urteil straft.“ (System der Ethik, Stuttgart und Berlin 70-8 1906, Bd. 1, 85). M. RHÖNHEIMER zufolge gibt es sittliche Werte, „die schlechterdings christlich sind und rein philosophisch nicht wirklich gerechtfertigt werden können“. Als ein Beispiel führt er „das Ethos der Barmherzigkeit“ an (Die Perspektive der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik, Berlin 2001, 33). W. HUBER sieht u. a. in der „Barmherzigkeit dem gegenüber, der auf Hilfe angewiesen ist, ... die Grundhaltung, die unserem kulturellen Paradigma durch das jüdische und christliche Ethos eingestiftet wurde.“ (Der gemachte Mensch. Christlicher Glaube und Biotechnik, Berlin 2002, 32). In dem bekannten, von O. HÖFFE herausgegebenen Lexikon der Ethik (München 1977, 20) finden sich unter dem Stichwort ‚Barmherzigkeit‘ keine eigenen Ausführungen; stattdessen wird auf das Stichwort ‚christliche Ethik‘ verwiesen.

<sup>4</sup> Von philosophischer Seite wird christliche Ethik denn auch als eine wahrgenommen, die barmherziges Handeln im Sinne von vergebendem Handeln in jedem Fall als eine moralische Pflicht begreift: „Christian morality has raised forgiveness to the status of supreme, even constitutive value ... Divine forgiveness is the model for imitation by human beings, and the unforgiving human being cannot expect to be forgiven by God ... The feeling is that forgiveness ... (is) not merely virtuous disposition, but positive requirement for Christian morality.“ H. BENBAJI / D. HEYD, The charitable perspective: forgiveness and toleration as supererogatory, in: Canadian Journal of Philosophy 31 (2001) 577.

zu analysieren, in welchen Grundbedeutungen sie gebraucht wird. Mit einer semantischen Analyse geht eine phänomenologische einher. 2. Es sind die generellen Unterscheidungsmerkmale, die *principia divisionis* anzugeben, damit eine Klassifizierung einer Handlungsweise vorgenommen werden kann. 3. Sowohl die semantische als auch die klassifikatorische Klärung ermöglichen eine Applikation (die so verstandene Handlungsweise ist, legt man folgende Einteilungsmerkmale zugrunde, dieser moralischen Handlungskategorie zuzuordnen). 4. Wie sich zeigen wird, bedarf es für die Zuordnung zudem Spezifizierungen hinsichtlich der näheren Bedingungen (die so verstandene Handlungsweise ist, legt man folgende Einteilungsgründe zugrunde, und sind die und die spezifischen Bedingungen gegeben, dieser moralischen Handlungskategorie zuzuordnen).

### 1. Semantische Analyse

Wie bei althergebrachten Wertungswörtern üblich, so ist ebenfalls bei der Wendung ‚barmherzig handeln‘ bzw. bei ihren fremdsprachlichen Äquivalenten damit zu rechnen, dass sie im Laufe der historischen Entwicklung einem Wandel in ihren Bedeutungen unterworfen gewesen ist, und dass sie in der Gegenwart in verschiedenen Grundbedeutungen gebraucht wird. Für unsere Zwecke seien vorab zwei Festlegungen vorgenommen: Zum einen sei von ‚barmherzigem Handeln‘ primär in einem individualetischen Sinne die Rede. Auf das Handeln von einzelnen Personen, die Barmherzigkeit üben, sei Bezug genommen, nicht auf soziale Entitäten, die sich dem Gedanken der Barmherzigkeit im politisch-gesellschaftlichen Bereich verpflichtet wissen und diese dort zu „organisieren“, durch das Schaffen von institutionellen Strukturen umzusetzen versuchen<sup>5</sup>. Zum anderen sei das Wort ‚Barmherzigkeit‘ als ein positives Wertungswort verstanden, nicht als ein mit negativen Konnotationen versehenes.

Was Letzteres betrifft, wird in der Literatur u. a. immer wieder unter Bezugnahme auf dieselben Belegstellen auf einzelne Philosophen der Antike verwiesen.<sup>6</sup> So erblickte Platon im Affekt des Mitleids eine Verweichlichung. Für Aristoteles war Barmherzigkeit ein seelisches Leiden, eines reifen und weisen Mannes unwürdig. Stoikern wie Epiktet und Seneca war sie gar eine *aegritudo animi*, die mit ihrem Ideal der Affektlosigkeit bzw. der Ataraxie nicht vereinbar war. Ihre Handlungsregel lautete: Helfen, aber nicht bemitleiden, wo-

<sup>5</sup> Vgl. dazu K. HILPERT, Organisierte Barmherzigkeit. Motive und Gefahren des Helfens in modernen Gesellschaften, in: DERS., *Caritas und Sozialethik*, Paderborn u. a. 1997, 165–181.

<sup>6</sup> Vgl. z. B. W. SCHWER, Art. Barmherzigkeit, in: RAC (1950) Bd. I, Sp. 1203; R. VÖLKL, Barmherzigkeit und Mitleid, in: *Caritas* 64 (1963) 9; R. HAUSER, Art. Barmherzigkeit, in: *HWPh* 1 (1971) Sp. 754.

mit sie die positiv gesehene Maxime der clementia von der negativ beurteilten der misericordia absetzen. In der Neuzeit machte I. Kant an einer Stelle aufmerksam „auf eine beleidigende Art des Wohlthuns ..., indem es ein Wohlwollen ausdrückt, was sich auf den Unwürdigen bezieht und Barmherzigkeit genannt wird, und unter Menschen ... gar nicht vorkommen sollte“.<sup>7</sup> Diese negative Konnotation des Wortes ‚Barmherzigkeit‘ hat sich bis in die Gegenwart erhalten, kann doch mit einem mit diesem Wort bezeichneten Verhalten auf Seiten des Agierenden ein hochmütiges, Überheblichkeit ausstrahlendes Herablassen, eine Geringschätzung des Anderen verbunden sein und auf Seiten des Adressaten ein sich erniedrigt, entwürdigt Fühlen,<sup>8</sup> wie dies in analoger oder gleicher Weise der Fall ist, wird eine Verhaltensweise im pejorativen Sinne als ‚Almosengeben‘ charakterisiert. Nachdem ab dem 19. Jahrhundert die Idee sozialer Anspruchsrechte sich mehr und mehr durchgesetzt hat, steht die diese Tendenz aufgreifende Losung „Gerechtigkeit, nicht Barmherzigkeit“ dafür, dass die Einen nicht (mehr) auf die Gnade und Barmherzigkeit der Anderen angewiesen sein, sondern jene die Wahrung ihrer Rechte – auch institutionell – gewährleisten sehen wollen. Aus Gründen der Barmherzigkeit motivierte Hilfe äußert sich spontan, damit mehr oder weniger zufällig; sie entspringt dem jeweiligen Wohlwollen des Handelnden. Sie lässt, so wird geglaubt, die Unrechtsstrukturen, die die Not oder das Leiden verursachen, unangetastet; sie kuriert nur punktuell negative Auswirkungen eines Unrechtssystems. Für das Folgende sei ein negatives Verständnis der Barmherzigkeit, für das hier einige Beispiele angeführt worden sind, außer Acht gelassen.

Ist positiv von ‚barmherzigem Handeln‘ im Sinne einer individualethischen Handlungskategorie die Rede, so lassen sich m. E. drei Grundbedeutungen unterscheiden, wobei zum einen weitere Differenzierungen vernachlässigt und zum anderen Extensionen in der Bedeutungsbreite<sup>9</sup> vermieden werden. Als Ausgangspunkt für die Erläuterung der einzelnen Grundbedeutung diene hier jeweils ein bekanntes Gleichnis Jesu. Die semantische Analyse orientiert

<sup>7</sup> Die Metaphysik der Sitten, Berlin 1968, Ak.-Ausg. Bd. VI, 457.

<sup>8</sup> Vgl. K. RAHNER, Preis der Barmherzigkeit, in: DERS., Schriften zur Theologie, Einsiedeln u. a. 1966, Bd. VII, 259. Was ethisch betrachtet die spezifischen Gefahren im Hinblick auf die zugrunde liegende Emotion des Mitleids sein können, dazu vgl. O. F. BOLLNOW, Einfache Sittlichkeit, Göttingen 1968, 42f.

<sup>9</sup> Eine derartige Extension liegt z. B. vor, wenn zum Stichwort ‚Werke der Barmherzigkeit‘ ausgeführt wird: „In der Ggw. vollziehen sich die W. a) als zwischenmenschl. Hilfestellung (z. B. als Trost, Rat, Beistand, Seelsorge); b) als v. a. ehrenamtl. gemeindl. Diakonie (z. B. Familien-, Kranken- od. Altenpflege), c) als professionelle, an sozialstaatl. Vorgaben ausgerichtete und organisierte Diakonie v. kirchl. Verbänden ... od. Orden ...; d) als öff. sozialpolit. ... Engagement der Kirche(n) bzw. kirchl. Verbände und Gruppen für ‚Gerechtigkeit, Frieden u. Bewahrung der Schöpfung‘“. (K. BOPP, Art. Werke der Barmherzigkeit, in: LThK 10 (2001) Sp. 1100).



sich an dem Grundschemata: „Wer tut wem gegenüber was?“, m. a. W. an den Variablen: Subjekt – Adressat – Gegenstand des Handelns.

a) ‚Barmherzig handeln‘ im Sinne von ‚freiwilliger tätiger Hilfe für einen Notleidenden aus Mitgefühl‘

In einem der bekanntesten Gleichnisse Jesu, dem des barmherzigen Samariters (Lk 10,25–37), wird geschildert, wie ein Mann unterwegs von Räubern überfallen, ausgeplündert und halbtot geschlagen liegen gelassen wird. Barmherzig handelt an ihm ein Samariter, mithin ein Fremder, indem dieser beim Anblick des unter die Räuber Gefallenen Mitleid hat, er daraufhin „Erste Hilfe“ leistet und sich um die Unterkunft und weitere Fürsorge in einer Herberge<sup>10</sup> kümmert.

Das Handeln des barmherzigen Samariters kann paradigmatisch für unsere erste Grundbedeutung stehen. Als ‚barmherzig‘ wird mithin ein Handeln bezeichnet, das folgende Merkmale aufweist: 1. Ausgangspunkt ist eine akute Notsituation, ein konkretes Leiden eines Menschen, mag er in jene unverschuldet geraten sein oder sie durch sein Verhalten (mit-)verursacht haben. Die Not kann körperlicher oder/und seelischer Art sein, was erklärt, warum in der Tradition zwischen leiblichen und geistigen Werken der Barmherzigkeit unterschieden worden ist. Der Adressat barmherzigen Handelns ist mithin eine akut notleidende Person. 2. Das Subjekt eines solchen Handelns ist eine andere Person, die fähig und willens ist, in einer konkreten Weise tätig zu helfen oder wenigstens die Not zu lindern. 3. Das Subjekt handelt freiwillig; es ergreift aus freien Stücken die Eigeninitiative. Es kommt m. a. W. einer „natürlichen“, nicht einer institutionellen moralischen Anforderung nach, was hier meint, dass gegenüber dem Adressaten keine spezifische Bindung besteht, wie sie sich aus sozialen Rollen, aus durch Institutionen vermittelten Verpflichtungen ergibt. Wer barmherzig handelt, der knüpft an keinerlei Vorleistungen von Seiten des Adressaten an, der lässt sich nicht von irgendwelchen Überlegungen eines gegenseitigen Gebens und Nehmens leiten, sondern der wird im Hinblick elementarer Not von sich aus unmittelbar und gezielt aktiv, ohne damit irgendwelche Erwartungen seinerseits zu verbinden. 4. Barmherziges Handeln hat notwendigerweise eine affektive Komponente; es ist nicht rein volitiv zu verstehen. Die impulsgebende und motivierende Emotion ist das Mitgefühl bzw. das Mitleid. Daher definiert Augustinus ‚*misericordia*‘ als ‚*alienae miseriae ... in nostro corde compassio, qua utique si possumus,*

<sup>10</sup> Angemerkt sei, dass der moraltheologische terminus technicus ‚opus supererogatorium‘ seinen Bezugspunkt in eben diesem Gleichnis hat. In Lk 10,35 wird berichtet, wie der Samariter gegenüber dem Wirt der Herberge erklärt, dass er bei seiner Rückkehr, sollte dieser für die Unterbringung und Versorgung des unter die Räuber Gefallenen mehr an Geld gebraucht haben, als er ihm gegeben habe, die Mehrkosten übernehmen werde. In der Vulgata findet sich an dieser Stelle die Übersetzung „supererogaveris“.

subvenire compellimur“.<sup>11</sup> Antonym zu ‚barmherzig‘ ist mithin das Wort ‚hartherzig‘, mit dem ein Mensch bezeichnet wird, der sich der akuten Not eines Anderen, dessen Elend emotional verschließt. Wegen der Spontaneität der emotionalen Reaktion sowie der Unzertrennlichkeit von sich aufdrängendem gefühlsmäßigem Motiv und Tat kann barmherziges Handeln mit K. Logstrup den „souveränen Daseinsäußerungen“ zugeordnet werden<sup>12</sup>.

b) ‚Barmherzig handeln‘ im Sinne von ‚Milde, Nachsicht üben‘

Im Gleichnis vom unbarmherzigen Gläubiger (Mt 18,23–35) wird zunächst berichtet, dass ein König auf die Bitte seines Knechtes, der ihm eine exorbitante Summe an Geld schuldet, diesem aus Mitleid die bestehenden Verbindlichkeiten erlässt (V. 27: „er schenkte ihm die Schuld“). Dieser Knecht ist jedoch seinerseits nicht bereit, einem anderen Knecht, der ihm eine ungleich geringere Summe schuldet, auf dessen Flehen hin ebenfalls die Verbindlichkeiten nachzulassen. In diesem Gleichnis bringt Jesus zwei ethische Grundsätze zur Anwendung: zum einen die Goldene Regel (V. 32 f.: „Deine ganze Schuld habe ich dir erlassen, weil du mich so angefleht hast. Hättest nicht auch du mit jenem, der gemeinsam mit dir in meinem Dienst steht, Erbarmen haben müssen, so wie ich mit dir Erbarmen hatte?“). Zum anderen das Prinzip der Barmherzigkeit, das hier meint, in bestimmten Situationen Milde bzw. großzügige Nachsicht walten zu lassen.

Adressat barmherzigen Handelns kann mithin ein Mensch sein, der aufgrund bestimmter Umstände seinen Verbindlichkeiten nicht nachkommen kann. An sich fordert in derartigen Situationen die Gerechtigkeit, dass etwa Schulden beglichen oder angerichtete Schäden wiedergutmacht werden. Das Subjekt barmherzigen Handelns, demgegenüber die Verbindlichkeiten bestehen, beharrt nun nicht auf seinem Recht, sondern übt statt dessen Nachsicht bzw. zeigt Milde. Die motivierende Emotion ist wiederum das Mitgefühl. So lässt jemand beispielsweise sich davon beeindrucken, dass der Andere aufgrund widriger Umstände wie Krankheiten oder anderer Schicksalsschläge immer tiefer in eine „Schuldenfalle“ geraten ist.

Es gibt weiterhin einen spezifischen ethischen Kontext, in dem regelmäßig der Gedanke der Barmherzigkeit in der hier in Rede stehenden Grundbedeutung zur Anwendung zu bringen versucht wird. Das ist dort gegeben, wo bestimmte streng deontologisch begründete Normen zur Geltung gebracht werden. Spezifikum dieser Normen ist es, dass sie aufgrund eines immanenten Merkmals ausnahmslos Geltung beanspruchen, gleichgültig was das Befolgen dieser Norm an gravierenden negativen Folgen mit sich bringt. Um eben diese

<sup>11</sup> AURELIUS AUGUSTINUS, Der Gottesstaat. De Civitate Dei IX 5, in deut. Sprache von C. J. PERL, Paderborn u. a. 1979, Bd. 1, 573: „das Mitempfinden fremden Elends in unserem Herzen, durch das wir ... angetrieben werden zu helfen, so weit wir können“.

<sup>12</sup> Vgl. K. E. LOGSTRUP, Norm und Spontaneität, Tübingen 1989, 8–10.

gewichtigen Härten wenigstens mildern zu können, wird für gewöhnlich die Idee der Barmherzigkeit ins Spiel gebracht. Adressat barmherzigen Handelns ist hier die Person, die eine streng deontologisch verstandene Norm nicht erfüllt hat. Deren Subjekt ist die ethische Gemeinschaft, in der die deontologische Norm an sich Geltung beansprucht, die jedoch im Bewusstsein, wie schwer im Einzelfall die Erfüllung der fraglichen Norm sein kann, Wege zur Milderung der Härten schafft, sei es durch das Schaffen von Ausnahmen oder durch eine bestimmte restriktive Interpretation der Norm. Antonyme zu ‚barmherzig‘ sind in diesem Zusammenhang Wörter wie ‚unnachsichtig, unbittlich, kompromisslos hart bleibend‘.

c) ‚Barmherzig handeln‘ im Sinne von ‚ein Unrecht vergeben‘

Im Gleichnis vom barmherzigen Vater bzw. verlorenen Sohn (Lk 15,11–32) ist zunächst vom jüngeren der beiden Söhne die Rede, der schon zu Lebzeiten des Vaters sein Erbteil erhalten und dieses durchgebracht hat; durch ein zügelloses Leben hat er sein Vermögen verschleudert. Als er am Tiefpunkt angelangt ist, er Hunger leidet, wendet er sich an seinen Vater und bekennt diesem: „ich habe mich gegen den Himmel und gegen dich versündigt; ich bin nicht wert, dein Sohn zu sein“ (V. 21). Der Vater, der Mitleid mit ihm hat, zeigt ihm durch Ausdruckshandlungen, dass er ihm sein Unrecht vergibt, womit er sich als barmherzig erweist.

Adressat barmherzigen Handelns ist hier eine Person, die im moralischen Sinne des Wortes Unrecht getan hat. Sie hat nicht ungewollt ein Unglück verursacht und dadurch Anderen Leid zugefügt, sondern sie hat sich durch ihr Unrecht-Tun moralisch schuldig gemacht. Das Subjekt ist die von diesem Unrecht direkt betroffene Person, die der schuldig gewordenen Person vergibt. Vergebung meint nicht ein Vergessen dessen, was dem Subjekt an Unrecht zugefügt worden ist, auch nicht eine stillschweigende Duldung und schon gar nicht irgendein Gutheißen der Tat. Das Urteil, dass der Täter ein moralisches Unrecht getan hat, wird in keiner Weise zurückgenommen. Dem Opfer ist bewusst, dass seine Rechte gezielt verletzt worden sind. Es irrt darüber auch nicht. Denn wo eine Person nur irrtümlich meint, ihr sei Unrecht geschehen, dort ist für Vergebung kein Raum. Das Opfer tatsächlichen Unrechts intendiert die Wiederherstellung einer beschädigten Beziehung, indem es, wozu es aus Gründen der Gerechtigkeit nicht verpflichtet ist, die Schuld des Täters „aufhebt“. Die vergebende Person betrachtet – gemäß der klassischen augustinischen Unterscheidung zwischen der Verurteilung der Sünde und der Liebe zum Sünder – den Täter trotz seines Unrecht-Tuns als einen Menschen, der seine Würde im Sinne einer Befähigung zu moralisch gutem Verhalten nicht verloren hat, der das Potenzial zur moralischen Umkehr besitzt und weiterhin Mitglied der moralischen Gemeinschaft ist. Vergebung beinhaltet, dass die Gefühle, die unmittelbar nach erlittenem Unrecht sich stark regen wie

Groll, Ressentiment, Hass, die nach Vergeltung oder nach Rache, auf Dauer bewusst und gewollt überwunden werden – sie werden nicht etwa ignoriert oder verdrängt –, damit die Spirale destruktiver, rein negativer Reaktionen durchbrochen wird. Vergebung ermöglicht es, dass die Beziehung zwischen dem Opfer des Unrechts und dem Täter, der auf diese keinen Anspruch geltend machen, sondern sie nur erbitten kann, auf eine neue, zukunftssträchtige Basis gestellt wird. ‚Barmherzig handeln‘ kann mithin auch meinen ‚ein zugefügtes Unrecht vergeben‘.

Den drei skizzierten Grundbedeutungen, in denen die Wendung ‚barmherzig handeln‘ gebraucht wird, ist zum einen gemeinsam, dass jeweils eine asymmetrische Relation zwischen Adressat und Subjekt, das responsorisch handelt, zugrunde liegt. Die Grundkonstellation der jeweiligen Ausformung ist allerdings in concreto eine je andere: Bei der ersten ist es die zwischen einer notleidenden und einer aktiv helfenden Person, bei der zweiten zwischen einer Person, die einer Verpflichtung nicht nachgekommen ist, und einer anderen, die dieser gegenüber Nachsicht übt, und bei der dritten die zwischen dem Täter und dem Opfer eines Unrechts. Mit der jeweiligen Relation ist eine dem Gehalt nach je andere Handlungsweise gefragt. Zum anderen ist den drei Grundbedeutungen gemeinsam, dass das barmherzige Handeln jeweils aus einer dezendierenden Bewegung besteht. Das Subjekt, das so handelt, wendet sich einem anderen zu, das ein Negativum – eine Notlage, das Nicht-Erfüllen einer Verpflichtung oder ein Unrecht-Tun – aufzuweisen hat. Der Adressat ist auf das freiwillige, durch ein Mitgefühl motivierte Entgegenkommen des Subjektes angewiesen.

## 2. Klassifizierung

Nachdem in einem ersten Schritt aufgrund der semantischen Analyse deutlich geworden sein dürfte, dass mit der Wendung ‚barmherzig handeln‘ verschiedene Handlungsweisen bezeichnet werden, und damit implizit, dass je nach der in Rede stehenden Handlungsweise unsere Ausgangsfrage sich anders stellt oder zumindest stellen kann, ist in einem zweiten Schritt eine Klassifizierung erforderlich. Denn eine Zuordnung, ob ein so und so verstandenes barmherziges Handeln aus der Sicht des Beobachters entweder als eine moralische Pflicht oder als ein supererogatorischer Rat zu betrachten ist, ist nur möglich, wenn die Einteilungsgründe für die beiden ethischen Kategorien klar benannt worden sind.

Als principia divisionis sind gebräuchlich: 1. Während die Rede von einer moralischen Pflicht beinhaltet, dass eine bestimmte Handlungsweise oder Unterlassung kategorisch geboten sei, wird zu einer supererogatorischen Handlung geraten. Letztere wird nicht moralisch strikt eingefordert, sondern empfohlen. Zwischen der ethischen Modalität des Gebotenen und der des

Geratenen wird also unterschieden. Supererogatorische Handlungen sind Bestandteil einer konsiliatorischen Ethik.<sup>13</sup> 2. Unter der Rücksicht der moralischen Reaktion auf Handlungsweisen wird differenziert: Bei einer moralischen Pflicht ist eine Symmetrie zwischen Handlung und Reaktion in dem Sinne geboten, dass eine moralisch gute Handlung zu loben, eine moralisch schlechte zu tadeln ist. Jene verdient Anerkennung, diese zieht ein Missbilligen nach sich. Im Hinblick auf supererogatorische Handlungen ist die Reaktion hingegen eine asymmetrische. Denn ihre Realisierung wird moralisch besonders gelobt, ihre Nicht-Realisierung jedoch nicht getadelt. So sehr wir beispielsweise das Lebensopfer eines Maximilian Kolbe für einen Familienvater moralisch bewundern, so wenig machen wir einem Mithäftling aus dem KZ irgendeinen Vorwurf, der dieses nicht ebenfalls auf sich genommen hat. 3. Plakativ formuliert tut die Person, die supererogatorisch handelt, dem Gehalt nach mehr Gutes, als sie sollte bzw. müsste, als ihr als moralischer Pflicht obliegt, was vorwiegend darin begründet ist, dass sie zu Gunsten Anderer gravierende persönliche Nachteile in Kauf nimmt, ganz erhebliche, substantielle Opfer bringt oder einen außergewöhnlichen Einsatz zeigt. Supererogatorische Handlungen transzendieren m. a. W. das, was für gewöhnlich aus einer Beobachter-Perspektive als moralische Pflicht beurteilt wird. Demnach ist die bei Philosophen bisweilen zu findende Redeweise von supererogatorischen Pflichten<sup>14</sup> eine *contradictio in adjecto* oder ein Oxymoron.

Für unsere Fragestellung ist nun das dritte Unterscheidungsmerkmal von besonderer Bedeutung; es bedarf der weiteren Erläuterung. Zunächst einmal ist an die Distinktion zwischen institutionell bestimmten und sog. „natürlichen“ moralischen Pflichten zu erinnern. Bei Ersteren ergibt der Gehalt der moralischen Verpflichtung sich aus institutionellen Regelungen. Er wird festgelegt durch formale Institutionen wie Versprechen und Verträge oder durch materiale Institutionen wie Ehe, Familie, Staat, Recht, Eigentum usw. und die damit verbundenen Rollen, Ämter, gesetzlichen Pflichten. Letztere sind nicht-institutionell bestimmte Pflichten, ihnen wird m. a. W. freiwillig nachgekommen. Bei ihnen besteht gegenüber dem Adressaten keine spezifische Bindung, wie sie sich aus sozialen Rollen ergibt. Das Abgrenzungsproblem zwischen moralischen Pflichten und supererogatorischen Handlungen tut sich nun auf, sind „natürliche“ moralische Pflichten von Letzteren zu unterscheiden. M. E. ist dann folgendes *principium divisionis* zur Anwendung zu bringen: Bei „natürlichen“ moralischen Pflichten kann der Adressat einen moralischen Anspruch geltend machen und der Akteur weiß sich korrelativ in Pflicht genom-

<sup>13</sup> Vgl. dazu: D. WITSCHEN, Konsiliatorische Ethik als spezifische Weise, normativ-ethische Fragen zu behandeln, in: ThPh 76 (2001) 47–62, hier: 57–62.

<sup>14</sup> Vgl. z. B. W. PFANNKUCHE, Die Moral der Optimierung des Wohls, Freiburg/München 2000, 283–298; E. CONRADI, Take Care. Grundlagen einer Ethik der Achtsamkeit, Frankfurt/New York 2001, 75–82.



men. Demgegenüber kann der Adressat bei supererogatorischen Handlungen auf keinen entsprechenden moralischen Anspruch verweisen.<sup>15</sup> Der Akteur entschließt sich freiwillig, etwas Gutes zu tun, das von Anderen begründeterweise nicht erwartet werden kann, das nicht moralisch geschuldet ist, das über die Respektierung der moralischen Ansprüche Anderer hinausreicht. Während z. B. ein Mensch, der zu ertrinken droht, zu Recht moralisch erwarten kann, dass ein zufälliger Passant ihm zu Hilfe kommt, insofern er dazu in der Lage ist, wäre es demgegenüber nicht nachvollziehbar, würde beispielsweise derjenige, für den Maximilian Kolbe stellvertretend in den Tod gegangen ist, davon gesprochen haben, dass er darauf einen moralischen Anspruch gehabt habe. Während bei moralischen Verpflichtungen, auch wenn sie sich nicht aus einer institutionellen Aufgabenverteilung ergeben, eine Symmetrie zwischen Ansprüchen und Pflichten besteht, ist dies bei supererogatorischen Handlungen nicht der Fall.

In der gegenwärtigen philosophischen Ethik findet sich des öfteren eine Zwei-Schichten-Moral der Art, dass – in der Regel im Anschluss an die kantischen Distinktionen zwischen Rechts- und Tugendpflichten oder zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten – unterschieden wird zwischen einer elementaren Schicht, auf der das geregelt wird, was Menschen einander aus Gerechtigkeitsgründen schulden, und einer darauf aufbauenden Schicht, die das zum Gegenstand hat, was Menschen Anderen freiwillig insbesondere an aktiver Hilfe, an Zuwendung und Fürsorge zukommen lassen. In diesem Sinne differenziert O. Höffe: „Bei gewissen Verbindlichkeiten schulden Menschen einander die Anerkennung, andere wiederum gehen über das Geschuldete hinaus. Dort, bei den elementaren Verbindlichkeiten, einer Minimaethik, spricht man von der Gerechtigkeit und gründet sie vor allem auf die Wechselseitigkeit. Hier, beim verdienstlichen Mehr, spricht man von Nächstenliebe bzw. von Mitleid und Wohltätigkeit“.<sup>16</sup> Wie aufgrund der obigen Ausführungen erkennbar sein dürfte, wird hier eine Dichotomie für unzureichend gehalten und stattdessen eine Trichotomie für erforderlich. Prägnant lassen sich die drei Kategorien so benennen: das Gerechte – das Wohltätige – das Supererogatorische. Es wird m. a. W. für notwendig gehalten, bei dem, was über die fundamentale Schicht der Gerechtigkeit hinaus-

<sup>15</sup> Vgl. K. HILPERT, Art. Opera supererogatoria, in: LThK<sup>3</sup> 7 (1998) Sp. 1060. Nachdem er in Anlehnung an F. WULF (Art. Übergebühr, Werke der Ü., in: LThK<sup>2</sup> 10 (1965) Sp. 436) die spezifisch theologischen Vorbehalte gegenüber der Verwendung dieses Terminus stichwortartig genannt hat, führt er aus: „In einem revidierten Verständnis ließen sich unter O. aber durchaus die Handlungen zusammenfassen, die dem Wohlergehen anderer dienen, ohne dass diese selbst einen eigentlichen Anspruch gegenüber den so Handelnden haben (z. B. Organspenden, Rettung unter Einsatzes des eigenen Lebens, ehrenamtlichen Tätigkeiten).“

<sup>16</sup> O. HÖFFE (Hg.), Lesebuch zur Ethik, München 1998, 19.

geht, noch einmal eine Differenzierung vorzunehmen. Es leuchtet unmittelbar ein, dass unsere Ausgangsfrage sich nur stellen kann, wenn die genannte Differenzierung für begründet gehalten wird.

### 3. Applikation und Spezifizierung

Bis hierher ist unsere Titelfrage ein wenig näher erläutert worden, indem ihre beiden Grundbestandteile je für sich betrachtet worden sind. Im ersten Schritt der semantischen Analyse sind drei Grundbedeutungen der Wendung ‚barmherzig handeln‘ ausgemacht worden. Im zweiten Schritt der Klassifizierung sind principia divisionis für die Unterscheidung zwischen einer moralischen Pflicht und einem supererogatorischen Rat namhaft gemacht worden. Indem nun in einem dritten Schritt die gewonnenen Klärungen auf unsere Ausgangsfrage angewandt werden, kann diese eine Antwort finden. Allerdings wird sich die Notwendigkeit eines vierten Schrittes, nämlich der Spezifizierung hinsichtlich der näheren Bedingungen, zeigen. Wegen des sachlogischen Konnexes der beiden letztgenannten Schritte seien sie zusammen behandelt.

a) Barmherziges Handeln im Sinne von freiwilliger tätiger Hilfe für einen Notleidenden aus Mitgefühl ist zweifelsohne eine moralische Verpflichtung, befindet sich der potentielle Akteur in einer Situation, die der des barmherzigen Samariters entspricht oder mit ihr vergleichbar ist. Darüber dürfte allgemeiner Konsens bestehen, auch unter denen, die sich ansonsten den Maßstäben einer christlichen Ethik nicht verpflichtet wissen. In einer derartigen Situation geht von der akut notleidenden Person ein unmittelbarer moralischer Appell aus; sie kann zu Recht erwarten, dass ihr die dringend notwendige Hilfe unverzüglich erwiesen wird. Sie hat m.a.W. einen moralischen Anspruch auf sogleich wirksame Hilfe. Die Person, die ihr begegnet, schuldet moralisch diese Hilfe; es ist ihre Pflicht.<sup>17</sup> Zwei Spezifika dieser Situation hat man sich zu vergegenwärtigen: Zum einen wird die eine Person der Not, des Leides der anderen direkt angesichtig; das Elend kann sie gar nicht übersehen. Es besteht eine direkte Nähe zwischen Adressat und Akteur, mag diese Nähe auch durch einen Zufall zustande gekommen sein. Wird nach Graden der Nähe differenziert,<sup>18</sup> dann ist für den Akteur der notleidende Mensch der Nächste. Zum anderen ist die zur Handlung aufgerufene Person fähig, die

<sup>17</sup> In Dtn 15,11 wird etwa eingeschärft: „Die Armen werden niemals ganz aus diesem Land verschwinden. Darum mache ich dir zur Pflicht: Du sollst deinem notleidenden und armen Bruder, der in deinem Land lebt, deine Hand öffnen.“ Hier wird nicht eine Empfehlung oder ein Rat gegeben, sondern unmissverständlich eine bestimmte Handlungsweise als moralische Verpflichtung eingefordert.

<sup>18</sup> Vgl. das Kapitel „Der Nahe, der Nähere, der Nächste“ in: B. SCHÜLLER, Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf<sup>2</sup>1980, 107–115.

notwendige Hilfe zu leisten, die notleidende Person hingegen nicht zu einer Selbsthilfe.

Nach heutigen Maßstäben verletzt derjenige, der wie der Priester oder der Levit des Gleichnisses handelt, nicht nur eine moralische Verpflichtung, sondern zugleich eine Rechtspflicht. Wegen unterlassener Hilfeleistung würde er sich rechtlich schuldig machen. Nun kann eine Handlungsweise nur dann zu einer rechtlichen Pflicht erklärt werden, wenn sie – grob gesprochen – für das menschliche Zusammenleben elementar ist und sie für gewöhnlich auch erwartet werden kann. Ist eine Handlungsweise zugleich moralische und rechtliche Pflicht, dann ist ausgeschlossen, dass sie, weil über die Pflicht hinausgehend, nur empfohlen, sie also als *supererogatorische* eingestuft werden kann. Im Übrigen kann gegen den Pflicht-Charakter nicht eingewandt werden, dass die in Rede stehende Handlungsweise doch durch eine bestimmte Emotion, die des Mitgefühls, motiviert werde. Wenngleich die Einsicht an sich ihre Berechtigung hat, dass es nicht zur moralischen Pflicht gemacht werden könne, ein bestimmtes Gefühl zu haben, so ist hier mit dem Bestimmungselement „aus Mitgefühl“ doch etwas Anderes gemeint. Diese Emotion stellt sich nämlich quasi wie ein moralischer Reflex ein, wird eine Person mit einer Situation konfrontiert, wie sie der barmherzige Samariter vorfindet. Zu diesem Gefühl kann der Mensch sich wie zu anderen Affekten auch verhalten; er kann es z. B. zulassen oder zu unterdrücken trachten, es „kultivieren“ oder vernachlässigen, wie es auch aus der Tugendethik bekannt ist.

Ist eine Zuordnung barmherzigen Handelns in der hier zugrunde gelegten Bedeutung des Wortes nun von den angeführten Spezifika der Situation abhängig, kann diese unter anderen Rahmenbedingungen sich ändern? Zur Prüfung diene folgendes Beispiel: Ein Arzt aus einem hochindustrialisierten Land, der ein sehr gutes Auskommen hat und hohes Ansehen genießt, entschließt sich, in eines der ärmsten Länder der Welt zu gehen, um dort den Menschen, die unter gravierenden, an sich jedoch leicht behandelbaren Krankheiten leiden, weil es für sie keine medizinische Versorgung gibt, mit einfachen Mitteln wirksam zu helfen. Diesen Entschluss trifft er freiwillig; er ist durch das Mitgefühl für die Notleidenden motiviert. Es ist gut vorstellbar, dass er selbst davon spricht, er betrachte es schlicht als seine moralische Pflicht, den notleidenden Menschen zu Hilfe zu kommen. Diese bräuchten ihn dringender als seine bisherigen Patienten, deren Versorgung problemlos von Kollegen übernommen werden könnte. Als Arzt sei er befähigt, elementare Hilfe zu leisten. Wechseln wir allerdings von der Perspektive des Akteurs zu der des Beobachters, drängen sich Fragen wie diese auf: Kann ein Dritter vom Arzt das in Rede stehende Handeln als dessen moralische Pflicht einfordern oder kann er es allenfalls als besonders aner kennenswert empfehlen? Würde nicht gemeinhin ein Geltendmachen eines Anspruches als eine Grenz überschreitung betrachtet werden? Setzt der Arzt seinen Entschluss in die Tat

um, verdient er dann nicht von Anderen besonderes moralisches Lob? Können umgekehrt Andere ihm irgendeinen moralischen Vorwurf machen, sollte er es nicht tun? Geht ein derartiges Handeln nicht über das hinaus, was für gewöhnlich, durchschnittlich als moralische Verpflichtung angesehen wird? Es dürfte auf der Hand liegen, dass diese Fragen rhetorische sind, da es intuitiv gewiss ist, dass es sich bei der fraglichen Handlungsweise um eine supererogatorische handelt. Ist dem so, was macht den Unterschied in den Handlungsweisen des barmherzigen Samariters und des Arztes aus. Es sind offenbar die jeweiligen spezifischen Handlungsbedingungen. So ist der jeweilige Grad der Nähe zwischen Adressat und Akteur ein verschiedener. Der geforderte Umfang des Einsatzes und die damit verbundenen Konsequenzen sind ganz unterschiedliche. Die zeitliche Dimension des Handelns unterscheidet sich völlig.

Verallgemeinernd lässt sich resümieren: Nicht jede freiwillige tätige Hilfe für einen Notleidenden aus Mitgefühl ist *eo ipso* eine moralische Verpflichtung. Sondern je nach den näheren Handlungsbedingungen kann sie entweder als eine solche oder als eine supererogatorische Handlung bestimmt werden.<sup>19</sup> Für die Beurteilung ist als umrisshafte Regel – Bestimmungen *more geometrico* sind hier nicht möglich – ein Prinzip von maßgeblicher Bedeutung, das als das der Gradualität bezeichnet sei, was in diesem Kontext meint: Je größer der Einsatz des Akteurs ist, um freiwillig Anderen aktiv zu helfen, je einschneidender die damit einhergehenden Nachteile, Opfer und Risiken sich ausnehmen, je mehr das gefordert ist, was als „moralische Größe“ eines Menschen bezeichnet werden kann, und je weniger der Adressat all das vom Akteur berechtigterweise erwarten kann, desto eher liegt ein supererogatorisches Handeln vor. Vice versa gilt mithin: Je eher eine notwendige Hilfeleistung von einem Menschen mit „durchschnittlichen“ moralischen Vermögen geleistet werden kann, desto eher ist das barmherzige Handeln ein obligatorisches.

b) Ist von barmherzigem Handeln im Sinne von ‚Milde, Nachsicht üben‘ die Rede, dann sind der obigen semantischen Analyse zufolge zwei Grundsituationen zu unterscheiden. In der ersten Konstellation lässt das Subjekt bestimmte Verbindlichkeiten, die eine andere Person ihm gegenüber hat, nach; es verzichtet auf ihm an sich zustehende Ansprüche bzw. Rechte. Es zeigt Mitgefühl mit dem Adressaten, der sich jeweils in einer schwierigen Lage befindet. Seine Nachsicht ist mithin nicht durch das Eigeninteresse motiviert, in Zukunft mit dem Adressaten zum eigenen Vorteil weiter kooperieren zu kön-

<sup>19</sup> Dieses Resümee bestätigt übrigens Thomas von Aquin exemplarisch. Die Frage, ob das Almosengeben eine Pflicht (*praeceptum*) oder ein Rat (*consilium*) ist, beantwortet er nämlich mit der Differenzierung: Es „fällt ... Almosengeben vom Überfluß unter das Gebot; ebenso Almosengeben dem, der in äußerster Not ist. Sonst aber fällt Almosengeben unter den Rat“. (*Summa theologica* II-II, q. 32 a.5; zit. nach der Deutschen Thomas-Ausgabe, Heidelberg u. a. 1959, Bd. 17A, 272).

nen. Normativ-ethisch betrachtet besteht ein Konkurrenzverhältnis zwischen den Handlungsprinzipien der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit. Angesichts dieser Alternative hat der Akteur eines der beiden Prinzipien zu präferieren; er kann ihnen nicht beiden zugleich gerecht werden, wie dies bei einem Fundierungsverhältnis zwischen den beiden Prinzipien der Fall ist, bei dem – dem Aspekt der Wertdringlichkeit folgend – zunächst das umgesetzt wird, was die Gerechtigkeit fordert, und darauf aufbauend dann das, was die Barmherzigkeit verlangt. Sollte sich der Akteur entscheiden, dem Grundsatz der Barmherzigkeit den Vorzug zu geben, dann hat er zuvor im Rahmen des Möglichen abgeklärt, dass er keine falsche Nachsicht übt, was gegeben wäre, würde der Adressat in seinem „defizitären“ Verhalten bestätigt oder sogar erneut dazu ermutigt, würde dieses nicht kritisch zur Kenntnis genommen oder verharmlost. Ist diese Vorklärung erfolgt, dann stellt sich unsere Frage, ob ein nachsichtiges Handeln moralisch verpflichtend oder supererogatorisch ist.

Wiederum kann m.E. ohne nähere Berücksichtigung der spezifischen Konditionen keine Antwort gefunden werden. Es sind insbesondere Gesichtspunkte dieser Art zu beachten: Was steht bei einem Verzicht der Sache nach auf dem Spiel? Wie ist die Situation des Adressaten einerseits und die des Akteurs andererseits? Als umrisshafte Regel kann gelten: je einschneidender der Verzicht der Sache nach ist, je ungünstiger die eigene Situiertheit des Akteurs ist, desto eher kann ein nachsichtiges Verzichten als eine supererogatorische Handlung betrachtet werden. Denn umso gravierender der Verzicht ist, umso stärker er für das Subjekt ins Gewicht fällt, desto weniger können wir sagen, dass der Adressat doch diesen Verzicht moralisch erwarten, dass dieser vom Akteur verlangt bzw. ihm zugemutet werden kann. Es gibt gute Gründe dafür, ihn ganz der freien Initiative des Akteurs entspringen zu lassen. Sollte hingegen ein sehr begüterter Mensch nicht bereit sein, gegenüber einem Bedürftigen, der bei ihm Verbindlichkeiten hat, die für Ersteren eine Kleinigkeit, für Letzteren jedoch ein Vermögen darstellen, und der nur unter allergrößten Mühen das Geschuldete geben kann, nachsichtig zu sein, dann kritisieren wir sein Verhalten zweifelsohne als hartherzig, machen wir ihm einen moralischen Vorwurf, auch wenn er aus Gründen der Gerechtigkeit nicht zu einem Verzicht verpflichtet ist.

Bei der zweiten Konstellation, in der der mögliche Adressat barmherzigen Handelns einer streng deontologisch verstandenen Norm nicht gerecht wird, was für ihn erhebliche Härten mit sich bringt, und er daher auf Nachsicht hofft, stellt sich unsere Ausgangsfrage nicht. Stattdessen tut sich ein immanentes Problem für eine Normierungstheorie deontologischen Typs auf. Der strenge Deontologe, für den bei einzelnen ethischen Normen Überlegungen zu den Folgen, ein Abwägen von Werten und Übeln nicht zulässig ist, kann entweder weiterhin dem Gedanken der Barmherzigkeit keinen Raum lassen, weil er von der Richtigkeit seiner Normierung in dem fraglichen Punkt über-



zeugt ist, oder er kann in Anbetracht der gravierenden Härten den Gehalt der Norm modifizieren, indem er eine Ausnahme schafft, was einer restriktiven Interpretation dieser Norm gleichkommt, oder er kann seine deontologische Normierungstheorie zu Gunsten einer teleologischen aufgeben. Derartige Überlegungen haben nun nicht damit zu tun, ob barmherziges Handeln aus der Perspektive des Beobachters als ein obligatorisches oder als ein supererogatorisches einzustufen ist. Die letztgenannte Fragestellung ist mithin – das zeigt sich an dieser Stelle – nur eine spezifische unter mehreren anderen im Kontext der Zuordnung barmherziges Handeln innerhalb der normativen Ethik.<sup>20</sup>

c) Legt man die dritte Grundbedeutung der Wendung ‚barmherzig handeln‘ zugrunde, so lässt sich meiner Ansicht nach zeigen, dass diese Handlungsweise ebenfalls nicht als solche entweder als moralisch geboten oder als supererogatorisch qualifiziert werden kann, sondern dies nur möglich ist, werden die spezifischen Bedingungen beachtet<sup>21</sup> – das Ergebnis der bisherigen Überlegungen würde erneut bestätigt. So macht es insbesondere einen Unterschied, ob der Täter sein Unrecht bereut, dieses durch Ausdruckshandlungen der Buße oder durch Wirkhandlungen der Wiedergutmachung glaubwürdig unter Beweis stellt und das Opfer ernsthaft um Vergebung bittet, oder ob das Vergeben ein unilaterales Geschehen ist, das Opfer also von sich aus verzeiht, ohne dass der Täter bekennt, ihm gegenüber schuldig geworden zu sein. Während wir bei einem unilateralen und bedingungslosen Vergeben zu der Beurteilung geneigt sind, dass das Opfer des Unrechts über das hinausgegangen sei, was von ihm moralisch gefordert werden könne,<sup>22</sup> tendieren wir dahin, das Opfer zu einem Vergeben moralisch verpflichtet zu sehen, sollte der Täter überzeugend darum bitten.<sup>23</sup> Durch die Bitte um Vergebung möchte der Täter

<sup>20</sup> Das klassische Thema ist die Verhältnisbestimmung zwischen den ethischen Ideen der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit. Zu den prinzipiellen Möglichkeiten vgl. D. WIRSCHEN, Gerechtigkeit und teleologische Ethik, Freiburg i. Ue – Freiburg i. Br. 1992, 194–217.

<sup>21</sup> Für die folgenden Überlegungen stütze ich mich teilweise auf: G. LÖHR, Gott – Gebote – Ideale. Analytische Philosophie und theologische Ethik, Göttingen 1991, 116–118.

<sup>22</sup> In ihrem Plädoyer für bedingungsloses Vergeben stellt M. R. HOLMGREN klar, dass diese Handlungsweise nicht als eine moralische Pflicht betrachtet werden kann. Sie klassifiziert sie jedoch auch nicht als eine supererogatorische, sondern als eine tugendhafte: „it is ... properly classified as a virtue than rather an obligation ... It would be unfair and destructive to require them for everyone.“ (Forgiveness and the intrinsic value of persons, in: American Philosophical Quarterly 30 [1993] 351 f.)

<sup>23</sup> Vgl. W. WOLBERT, Vergebung und Selbstachtung, in: ThGl 91 (2001) 573f.: Bäte der Täter um Vergebung, „ergäbe sich auch für das Opfer die klare Verpflichtung zur Vergebung. Der Täter hat auf diese Weise die in seinem Unrecht enthaltene Botschaft korrigiert und die Würde des Opfers anerkannt. Im Akt der Vergebung würde das Opfer entsprechend die Selbstzwecklichkeit des Täters als Person anerkennen. Vergebung dient in diesem Fall der wechselseitigen Selbstachtung.“ H. BENBAJI / D. HEYD (s. Anm. 4) 580: „forgiving the re-

die durch sein Unrecht gestörte Beziehung auf eine neue Basis stellen – wohl wissend, dass er dabei auf die Annahme der Bitte, das Entgegenkommen seitens des Opfers angewiesen ist. Das Unrecht kann nicht ungeschehen gemacht und nicht vergessen werden. Möglich ist es jedoch, die aus diesem Unrecht resultierenden negativen, destruktiven Emotionen zu überwinden. Tut der Täter diesbezüglich das Seine, so kann das vom Opfer nicht ignoriert werden, sondern es hat darauf zu reagieren. Es nimmt in sich die Aufforderung wahr, dass aufrichtige Bereuen des Täters, seine metanoia anzuerkennen und seine Bitte um Vergebung nicht zurückzuweisen. Es sieht sich in die Pflicht genommen, seinen Anteil zu leisten, damit die Spirale negativen Reagierens durchbrochen und durch eine Versöhnung, die ein Vergeben zur Voraussetzung hat, ein Neuanfang ermöglicht wird. Zu beachten ist hier die Besonderheit, dass es nicht der Täter und damit der Adressat barmherzigen Handelns ist, der einen moralischen Anspruch darauf geltend machen kann, dass das Opfer ihm vergibt; jener kann, wie gesagt, nur darum bitten. Für gewöhnlich werden es dem Opfer nahestehende Menschen oder als moralische Autoritäten anerkannte Personen sein, die das Opfer – denn in der Regel kann nur dieses, dem ja das Unrecht angetan worden ist, verzeihen – moralisch dazu auffordern, es ihm also nicht nur empfehlen, zur Vergebung bereit zu sein, nachdem der Täter sein Unrecht bereut hat, sich nicht unversöhnlich zu zeigen. Dass wir in diesem Kontext ein Handeln als unbarmherzig kritisieren, zeigt im Übrigen, dass wir nicht eo ipso jedes Vergeben als eine supererogatorische Handlung begreifen, sondern unter bestimmten Bedingungen als moralisch verpflichtend.<sup>24</sup>

In dem Prozess des Umgangs mit geschehenem Unrecht spielt – damit wird eine zweite Bedingung angesprochen – die zeitliche Dimension eine nicht unwesentliche Rolle. Als Faustregel kann dienen, dass das Opfer, je länger das ihm zugefügte Unrecht zeitlich zurückliegt, umso eher zu einem Vergeben bereit sein sollte. Ist es unmittelbar nach dem Unrechtsgeschehen verständlich, dass beim Opfer Gefühle wie Empörung, Groll, Ressentiment, das Bedürfnis nach Vergeltung aufkommen, gehört dies psychologisch betrachtet zum Prozess des Verarbeitens, so wird dem Opfer mehr und mehr der moralische Vorwurf mangelnder Vergebungsbereitschaft, der Unversöhnlichkeit gemacht

---

pentant is often considered as a duty, but forgiving someone who has not shown signs of remorse must be regarded as supererogatory.“

<sup>24</sup> In diesem Sinne führt z. B. MAIMONIDES aus: „Es ist nicht erlaubt, in Verstocktheit zu verharren und sich der Versöhnung zu widersetzen. Man sollte sich im Gegenteil leicht beschwichtigen und schwer erzürnen lassen. Wenn jemand um Vergebung bittet, der einen gekränkt hat, sollte man ehrlich und willig verzeihen. Auch wenn man tiefen Ärger und schweres Unrecht erfahren hat, soll man nicht Rache üben oder nachtragend sein.“ (Zit. nach: A. MARGALIT, Vergeben und Vergessen, in: *Moral im sozialen Kontext*, hg. von W. EDELSTEIN u. G. NUNNER-WINKLER, Frankfurt a. M. 2000, 489).

werden, je größer der zeitliche Abstand zur Tat wird, zumal dann, wenn der Täter es zuvor eindringlich um Vergebung gebeten hat.

Ein dritter maßgeblicher Gesichtspunkt ist die Schwere des Unrechts. Umso geringfügiger das zugefügte Unrecht ist, desto eher sollte das Opfer zur Vergebung bereit sein; umso schwerer es wiegt, desto weniger betrachten wir ein solches Handeln als moralische Pflicht. Bisweilen wird erörtert, ob es nicht unverzeihliches Unrecht gäbe.<sup>25</sup> Wie verhält es sich z.B. mit einem Mord an einem Kind, mit schwerer Folter, mit den grausamen Verbrechen des Holocaust? Würden wir in derartigen Fällen davon sprechen wollen, dass, selbst wenn der Täter seine Gräueltat bereuen sollte, irgendjemand moralisch einfordern kann, dass das Opfer bzw. seine nächsten Angehörigen jenem vergibt und sich mit ihm aussöhnt, oder dass dem Opfer irgendein moralischer Vorwurf zu machen sei, sollte es nicht zu einer verzeihenden Geste bereit sein? Würden wir nicht sagen, dass jeder, der mit dem Ansinnen einer Vergebungsbereitschaft an das Opfer herantritt, das überschreitet, was er von diesem erwarten kann? Sollte ein Opfer gleichwohl ein ihm zugefügtes schweres Unrecht vergeben, so dürfte klar sein, dass es supererogatorisch handelt. Nicht von ungefähr wird dem Vergeben bisweilen das Attribut des Göttlichen zugeschrieben, wie z.B. in der Sentenz: „To err is human; to forgive is divine; to forget is stupid“<sup>26</sup> oder in einem Ausspruch von G. von Le Fort: „In der Verzeihung des Unverzeihlichen ist der Mensch der göttlichen Liebe am nächsten.“<sup>27</sup> Gerade angesichts schwersten Unrechts nimmt sich ein Vergeben des Opfers als etwas aus, das völlig unverdient und ungeschuldet, ein reines Geschenk ist, das von einer das menschliche Maß überschreitenden „Großherzigkeit“ ist.

Schließlich sei noch folgendes Indiz für den supererogatorischen Charakter der Vergebung schwersten Unrechts genannt: Während es, wie bereits erwähnt, nicht ungewöhnlich ist, dass eine Person, die barmherzig in dem Sinne handelt, dass sie bei der freiwilligen Hilfe für Notleidende größte Opfer bringt, von sich selbst sagt, sie tue nur ihre moralische Pflicht, ist dies nicht bei einer Person zu beobachten, die durch die Vergebung schwersten, ihr zugefügten Unrechts barmherzig handelt. Der Grund für diese unterschiedliche Selbstbeurteilung dürfte darin zu suchen sein, dass im ersten Fall dem Akteur die Bedürftigkeit, die Not der Anderen unmittelbar vor Augen steht, er keine negativen Gefühle den Anderen gegenüber zu überwinden hat, dass im zweiten Fall hingegen dem Akteur bewusst ist, dass bestimmte Formen retributiven Handelns moralisch zumindest nicht unangemessen sind. Gelingt es ihm

<sup>25</sup> Vgl. T. GOVIER, Forgiveness and the unforgivable, in: *American Philosophical Quarterly* 36 (1999) 59–75.

<sup>26</sup> Zit. nach M. R. HOLMGREN (s. Anm. 22) 344.

<sup>27</sup> Zit. nach R. ABELN / A. KNER, *Vierzehn Säulen hat die Liebe. Von den Werken der Barmherzigkeit*, Limburg-Kevelaer 2002, 85.

allerdings, nicht in dieser Weise zu reagieren, sondern zu vergeben, dann ist offensichtlich auch ihm selbst, nicht nur Beobachtern klar, dass er damit über das hinausgegangen ist, was seine moralische Pflicht ist.

Mit den vorstehenden Überlegungen dürfte nun – das lässt sich als allgemeines Ergebnis festhalten – hinreichend belegt sein, dass aus der Perspektive des Beobachters nicht von einer bestimmten moralischen Handlungsweise als solcher – als Paradigma diene hier das barmherzige Handeln – gesagt werden kann, sie sei moralisch verpflichtend oder supererogatorisch. Für die Zuordnung ist es vielmehr erforderlich, in vier Schritten voranzugehen: 1. semantische Analyse der Grundbedeutungen des Wortes, mit dem die Handlungsweise benannt wird; 2. Benennen der zugrunde gelegten Unterscheidungsmerkmale zwischen einer moralisch obligatorischen und einer supererogatorischen Handlung; 3. Transfer der semantischen und klassifikatorischen Klärungen auf die in Rede stehende Handlungsweise und 4. Spezifizierungen hinsichtlich der näheren Bedingungen und damit Gewinnung detaillierter Kriterien.

Die Zuordnung zu einer moralischen Handlungskategorie ist – diesen Gesichtspunkt hat man sich bei unserer Fragestellung schließlich auch bewusst zu machen – ebenfalls davon abhängig, von welcher Art die moralischen Maßstäbe, die „Standards“ einer Normierungstheorie sind. Folgender Zusammenhang leuchtet ja unmittelbar ein: Je höher die moralischen Maßstäbe sind, die als kategorisch verpflichtend beurteilt werden, desto stärker grenzt sich der Bereich supererogatorischen Handelns ein. Zweifelsohne beschränkt sich eine Normierungstheorie christlicher Provenienz nicht auf eine „Minimalethik“, eine reine Ethik der Gerechtigkeit, wie dies für einige Entwürfe in der gegenwärtigen philosophischen Ethik zumindest tendenziell signifikant ist. In dieser wird nur das als unbedingt verpflichtend beurteilt, was Menschen strikt und elementar einander schulden; was darüber hinausgeht, wird zur Sache eines individuellen und damit nicht diskursfähigen moralischen Lebensentwurfes erklärt. Demgegenüber ist für eine christliche Ethik, die sich der biblischen Ethik als *norma normans* verpflichtet weiß, z. B. ein barmherziges Handeln zunächst einmal eine moralische Pflicht. In der Ethik Jesu wie in der darauf aufbauenden Ethik der christlichen Tradition wird doch immer wieder als moralische Forderung eingeschärft, freiwillig den Notleidenden aktiv zu helfen, Nachsicht zu üben und vergebungsbereit zu sein. In diesem Sinne barmherziges Handeln ist für eine christliche Ethik, wenn auch nicht exklusiv für sie, ein notwendiger Bestandteil dessen, was sie als moralisch verpflichtend begreift. Unter spezifischen Bedingungen, wie sie oben angesprochen worden sind, kann sich jedoch auch für eine christliche Ethik die Frage stellen, ob damit nicht ein Handeln empfohlen wird, das die moralische Pflicht überschreitet. Zu einem derartigen meritorischen Mehr rät und motiviert sie, stellt sie doch in der Nachfolge Jesu sich wissend ein „hochethisches

Handeln“, insofern dieses dem Akteur möglich ist, es ihn m. a. W. nicht überfordert, als erstrebenswert und vorbildlich vor.<sup>28</sup> Und sie kann dieses empfehlen, leben Christen doch aus der Glaubensüberzeugung heraus, dass sie die Barmherzigkeit Gottes, die ihnen in reichem Maße ungeschuldet und freigiebig zuteil geworden ist und wird, im Rahmen ihrer menschlichen Handlungsmöglichkeiten responsorisch zu vergegenwärtigen haben.

---

<sup>28</sup> Parallel zu der Unterscheidung auf der Handlungsebene zwischen moralischen Verpflichtungen und supererogatorischen Handlungsweisen ist m. E. auf der Ebene der Grundhaltungen zu differenzieren zwischen allgemein verbindlichen Tugenden und Idealen einer Person; vgl. dazu D. WITSCHEN, Ethische Ideale einer Person als eigene haltungsethische Kategorie, in: ETHICA 9 (2001) 339–351.



## Tod ohne Geheimnis. Mediale Todesbilder

Am 8. Februar 1904 beginnt Rainer Maria Rilke seinen Tagebuch-Roman „Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge“ mit einem Krankenhauserlebnis: „So, also hierher kommen die Leute, um zu leben, ich würde eher meinen, es stürbe sich hier.“ Darauf folgt eine Beschreibung eines „Sterbehoteles“, die auf das heutige Sterben in Krankenhäusern und Kliniken zutrifft: „Dieses ausgezeichnete Hotel ist sehr alt, schon zu König Chlodwigs Zeiten starb man darin in einigen Betten. Jetzt wird in 559 Betten gestorben. Natürlich fabrikmäßig. Bei so enormer Produktion ist der einzelne Tod nicht so gut ausgeführt, aber darauf kommt es auch nicht an. Die Masse macht es. Wer gibt heute noch etwas für einen gut ausgearbeiteten Tod? Niemand. Sogar die Reichen, die es sich doch leisten könnten, ausführlich zu sterben, fangen an, nachlässig und gleichgültig zu werden; der Wunsch, einen eigenen Tod zu haben, wird immer seltener.“<sup>1</sup> Der Krankenhaustod ist ein Massenphänomen. Die Individualität des Sterbens ist verloren gegangen. Der Tod richtet sich nicht nach dem Leben, sondern nur noch nach der ihn einleitenden Krankheit. Das Leben reduziert sich so auf die ihm eigene Krankheit, der Tod auf den der Krankheit eigenen letalen Abschluss. „Man stirbt“, so Rilke, „den Tod, der zur Krankheit gehört, die man hat (denn seit man alle Krankheiten kennt, weiß man auch, dass die verschiedenen letalen Abschlüsse zu den Krankheiten gehören und nicht zu den Menschen; und der Kranke hat sozusagen nichts zu tun).“<sup>2</sup>

Dem massenhaften anonymen Tod stellt Rilke das Sterben des Einzelnen gegenüber, den eigenen Tod, wie er vom Kammerherrn Christoph Detlev Brigge gestorben wird. Dieser Tod ist kein Serienfabrikat. Die, die einen eigenen Tod gehabt haben, „starben das, was sie schon waren, und das, was sie geworden wären“.<sup>3</sup> Dieser Tod ist die unverwechselbare Tat des Menschen und gehört wesensmäßig zu seinem Leben. Doch gegen den uneigentlichen medizinisch entfremdeten Tod kann sich der „eigene Tod“ nicht durchsetzen. Es dominiert vielmehr die entseelte Normenproduktion eines anonymen Todes.

Dies trifft heute mehr denn je zu. Die Industriegesellschaft hat Leben und Tod voneinander getrennt. An die Stelle des im Leben gegenwärtigen Todes ist die Entfernung der Sterbenden und der Toten aus der Mitte der Lebenden getreten. Der Tod ist als etwas Privates und Individuelles „hinter die Kulissen“ der Öffentlichkeit in professionalisierte Versorgungsanstalten wie Krankenhäuser und Pflegeheime verlagert worden. Mehr als die Hälfte der Sterbefälle ereignet sich heute im Krankenhaus, ein ebenfalls hoher Anteil in Altersheimen. Der Tod wird „ausgesperrt“ und ist so Ausdruck der Anonymität und Entfremdung der Menschen untereinander.

Damit einher geht für einen Großteil der Menschen die Tilgung des eigenen Todes aus dem Bewusstsein. Ein Todesbewusstsein fehlt dem heutigen Menschen vor allem

<sup>1</sup> Rainer Maria RILKE, *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, Stuttgart 1997, 7, 11.

<sup>2</sup> Ebd., 11.

<sup>3</sup> Ebd., 17.

deshalb, weil ihm die Möglichkeit der direkten Todeserfahrung vielfach entzogen ist. Ein unmittelbarer Todeskontakt, ein Miterleben des Todes am Sterbebett eines Angehörigen findet immer seltener statt. In früheren Jahrhunderten war dagegen die ständige Auseinandersetzung mit dem Tod permanent vorhanden. Ein Mensch in der vor-modernen Gesellschaft hatte in der Regel schon bis zu seinem 35. Lebensjahr Eltern, Geschwister, Verwandte, Freunde und Bekannte sterben sehen. Heute stellt der Tod keinen natürlichen Erfahrungsgegenstand der familiären Sozialisation mehr dar. Sterben sowie die Begleitung von Sterbenden sind nicht mehr eingeübt.

Der Tod ist aus dem Wissensvorrat der Alltagswelt eliminiert, in den Medien jedoch ist er ständig präsent. Kriege, Umweltkatastrophen, Morde und Selbsttötungen werden von den Medien mit penibler Genauigkeit registriert, archiviert und ins Rampenlicht gerückt. Auch in der TV-Serienwelt taucht der Tod in inflationärer Häufigkeit auf. In Spielfilmen wird die Arbeit des Tötens schonungslos gezeigt: Rambo schlachtet mit einem Maschinengewehr 40 Menschen ab, Mafiosi verrichten den Tod wie eine alltägliche Handlung, während ein gewöhnlicher Mörder in Krzysztof Kieslowskis „Kurzem Film über das Töten“ siebeneinhalb Minuten braucht, um einen Taxifahrer zu töten. Überall wird der Zuschauer zum Zeugen, Mitwisser und Beobachter von Todesfällen aller Art.

Während vielen Menschen die Konfrontation und Auseinandersetzung mit Tod und Sterben lange erspart bleibt, werden sie andererseits über die Medien täglich mit hundertfachem Tod konfrontiert. Nach aktuellen Umfragen beobachten Kinder und Jugendliche vor ihrem 18. Lebensjahr im Fernsehen durchschnittlich 18 000 Tode.<sup>4</sup> Aber sie sehen eigentlich nichts. Der Tod dringt täglich über die Bildschirme in die Wohnstuben der Fernsehzuschauer ein, aber die eigenen Angehörigen sterben ungesehen und isoliert in Heimen und Krankenhäusern. Wohl keine Gesellschaft hat in den Medien so viel Tod gesehen wie die gegenwärtige, doch gleichzeitig ist eine ungeheure Apparatur aufgebaut worden, um den Tod fernzuhalten. Eine Diskrepanz tut sich auf zwischen der Abwesenheit des Todes im privaten Alltag und seiner permanenten Präsenz in den Medien.

Mit der Privatisierung des Todes eng verknüpft ist die Individualisierung des Todes. Während sich früher das Sterben in der Regel in der Öffentlichkeit, in Familie, Nachbarschaft und Gemeinde vollzog, stirbt man heute einsam und der Öffentlichkeit entzogen. Ein wenig romantisierend beschreibt der französische Historiker Philippe Ariès eine Sterbeszene in einer vormodernen Gesellschaft: „Man erwartet den Tod liegend, ‚auf dem Krankenbett‘. Der Tod ist eine ... genau festgelegte Zeremonie; sie wird vom Sterbenden selbst organisiert, der sie leitet und ihren förmlichen Ablauf kennt. ... Das Zimmer des Sterbenden wandelt ... sich zur öffentlichen Räumlichkeit mit freiem Eintritt.“<sup>5</sup> Rituale machen das Unfassliche fassbar, das Unerträgliche erträglich. Ihre gesellschaftliche Akzeptanz stellt eine Öffentlichkeit her, in der Menschen gemeinsam die Last des Todes tragen. Ariès bezeichnet diesen vertrauten, gemeinsam erlebten und bewältigten Tod als „gezähmten“ Tod. Dieser Tod war akzeptierter Bestandteil und Begleiter des Lebens. Die Vertrautheit des Todes nahm seinem Schrecken die Spitze.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Vgl. Stephanie REUTER, Tod und Sterben – ein Thema für den Schulunterricht? Frankfurt a. M. 1994, 38.

<sup>5</sup> Philippe ARIÈS, Studien zur Geschichte des Todes im Abendland, München 1981, 24.

<sup>6</sup> Vgl. Philippe ARIÈS, Geschichte des Todes, München 1995, 715 f.

Seit dem 19. Jahrhundert konstatiert Ariès einen entscheidenden Wandel im Todesbild. Die Einbettung des Sterbeprozesses in das gewohnte soziale Milieu und die Vertrautheit mit dem Tod beginnen sich aufzulösen. Der Tod wird unfassbar und angst-einflößend. Ariès spricht in diesem Zusammenhang von der „Verwilderung“ des Todes. Der Sterbevorgang büßt seine Bedeutung ein, mit dem Tod verbundene Ängste werden zum zentralen Thema. Das Todesmodell, wie es sich schließlich vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts entwickelt, ist eine Umkehrung des „gezügelter“ Todes. Die Einheit von Leben und Tod bricht auf, es dominiert die Angst vor dem endgültigen „Aus“. Dieser Tod wird nach Ariès so sehr gefürchtet, dass man ihn aus dem öffentlichen Leben, ja aus dem Erleben persönlicher Gefühle zu verdrängen sucht.

Diese „Ausbürgerung“ des Todes geht einher mit seiner „Medialisierung“. Im Vordergrund steht nur noch die Lebenserhaltung, der Tod wird in die Kliniken verlagert und als Versagen der Medizin deklariert, die den Tod beherrschen will.<sup>7</sup> Der Tod mutiert schließlich zu einem technischen Problem. Sterben hat nun nichts mehr zu tun mit Rückschau, Abschied oder gar Sterbekunst, sondern ist dem Kampf zwischen dem Instrumentarium der Medizin und der Krankheit untergeordnet. In der Anonymität der Apparatemedizin, der Einsamkeit von Pflegeheimen, in den versteckten Sterbezimmern der Kliniken gewinnt der Tod den archaischen Schrecken zurück, den die Todesrituale einst noch bannen konnten. Den Menschen der Gegenwart sieht Ariès um den eigenen Tod betrogen, ohne bergendes Ritual, ohne Hoffnung auf Transzendenz. Entsprechend dominiert der Versuch, Tod und Sterben aus dem öffentlichen Leben herauszuhalten. Das von der sterbenden Persönlichkeit bestimmte Sterberitual in der Familie ist ersetzt durch Geheimhaltung und den „engsten Familienkreis“. Der Tod wird ent-öffentlich. Der Tod des Einzelnen ist kein öffentliches Ereignis mehr; er unterbricht die Alltagswirklichkeit nicht mehr.

Dem Wandel vom öffentlichen Tod zum verborgenen Tod steht die Tatsache gegenüber, dass der Tod in den Medien als visuelles Phänomen allgegenwärtig ist und das Leben als öffentlicher Sachverhalt begleitet. Der heimliche Tod wandelt sich zu einem öffentlichen visuellen Ereignis. Die Kamera produziert für potentiell unendlich viele Zuschauer eine visuelle Nähe zum Tod, dessen Beobachter man nur mit Hilfe der Kamera sein kann. Der „verwilderte“ Tod der Gegenwart, den man abwehren und „ausbürgern“ möchte, wird dabei von den Medien auf eigentümliche Weise wieder „gezügelt“. Als Western- oder Krimiszene, als Kriegs- oder Katastrophen-Feature kommt der Tod pünktlich zur festgesetzten Sendezeit ganz nah in die TV-Wohnstuben und schreckt doch nicht. Eingebettet in ritualisierte Fernsehnutzung ist der Tod vorhersehbar und berechenbar. So ist Freitagabend im ZDF stets Krimizeit und damit der gewalttätige mediale Todesfall genau vorprogrammiert. Der zeitstrukturierenden Wirkung des Fernsehens folgend, bietet der Bildschirm-Tod so eine emotional wohlfeile Möglichkeit mit dem Tod zu spielen, ohne betroffen zu machen.

Dieser merkwürdig vertraute und „gezügelter“ Tod wird öffentlich zelebriert. Der heimliche Tod wird über die Bildschirme medial multipliziert, öffentlich und für alle sichtbar. Dieser öffentlich gemachte Tod dringt über die Medien in die Privatsphäre ein, während die eigenen Angehörigen aus der Privatsphäre ausgelagert werden. Der öffentlich zelebrierte Tod führt nicht zu einer existentiellen Konfrontation mit der

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 747f.

strukturellen Endlichkeit des Menschen. Er schafft vielmehr eine neue soziale Gemeinschaft von Zuschauern, die fast nur noch ein immaterielles mediales Todesbild kennen. Dieser Tod existiert lediglich in seiner Reproduktion und berührt den Zuschauer in der Regel nicht. Das mediale Bild vom Tod ersetzt die auf direkten sozialen Kontakten beruhenden Sterbeszenarien, Todesrituale und Bestattungszereemonien und lässt sich beliebig wegzappen.

Den realen Tod kann man nicht per Fernbedienung wegzappen. Die gefühlsmäßige Einstellung zum realen Tod ist heute vor allem mit Angst, Schrecken und Schmerz verbunden. Der Tod erscheint dem heutigen Menschen als unberechenbare schicksalhafte Macht, als hereinbrechende Katastrophe. Er stößt nicht auf den Menschen, er stößt ihm zu. Dies verschärft sich dort, wo religiöse Deutungsmuster an Bedeutung verlieren. Es kommt zu einem größeren Ausgeliefertsein an den Tod. Der Tod erscheint als Katastrophe, durch die ein Mensch für alle Zukunft zu leben aufhört. Gleich einem furchtbaren Missgeschick bricht dieser Tod über den einzelnen Menschen herein. Seine beziehungslose, unvermeidbare Anwesenheit macht ihn zu etwas Bedrohlichem und Erschütterndem.

Der mediale Tod „aus zweiter Hand“ ist leichter zu ertragen als dieser bedrohliche reale Tod. Der Tod in den Medien wirkt oft nur illusionär. Ein eben in einem Fernsehfilm qualvoll Gestorbener taucht kurze Zeit später in einer anderen Sendung höchst lebendig wieder auf. In TV-Serien kann man sich zudem sicher sein, dass der Serienheld nicht nur immer der Erfolgreiche ist, sondern auch gegen den Tod immun zu sein scheint. Zwar sieht man im Fernsehen auch Reportagen über Sterben und Sterbende, aber dabei überwiegen Neugierde und Sensationslust; man denkt wenig oder gar nicht an den eigenen Tod. Bei TV-Dokumentationen aus Katastrophengebieten reagiert man mit einer kurzen Betroffenheit, aber unbewusst dominiert die Genugtuung, selbst nicht betroffen zu sein. Da der Zuschauer von den dargestellten Todesszenen selbst nicht berührt ist, bleibt der Tod akzeptabel. Die Meldungen vom Massentod, die den Zuschauer tagtäglich in den Medien überfallen, versachlichen den Tod und halten ihn auf Distanz. Infolge dieser Distanziertheit erreicht das Todeserlebnis den Zuschauer kaum. Umstände des Todes werden in sachlichen TV-Meldungen diskutiert, die Zahl der Opfer registriert, die Betroffenen kurz bedauert. Das tägliche Angebot von Tod und Sterben normalisiert das Grauen. Die Zuschauer werden darauf abgestellt, mit den Grausamkeiten und steigenden Todesfällen zu leben, so wie sie mit den Zufällen des Alltags leben. Die Opfer werden in das abstrakte Reich der Statistik aufgenommen. Man richtet sich ein mit dem täglichen Tod. Der Tod erscheint als normales und damit gleichgültiges Ereignis.

Zu dieser Sterilisierung und Egalisierung des Todes fügt sich seine Enteignung. Ist ein Mensch gestorben, schlägt die Stunde der professionellen „Ent-Sorger“. Da ist das Personal der Bestattungsinstitute, der Friedhofsverwalter, die Totengräber, die Sargträger – alles professionelle Funktionsträger, die in der Regel keine persönliche Beziehung zu dem Verstorbenen und den Hinterbliebenen haben und aus einem einst vielgedeuteten Geschehen ein praktisches, delegierbares Entsorgungsproblem machen. Die gewerbliche Professionalisierung der Bestattung wird damit auch zu einer Enteignung. Alles, was mit dem toten Körper zu tun hat, wird in den Dienstleistungsbereich verlagert. Der direkte Kontakt mit dem Leichnam findet nur noch in Ausnahmefällen statt.

Der abgeschobene Tod und der tote Körper kehren in bildlicher Form in den Medien wieder. Leichen gehören im TV zum Alltag. Aber dieser Tod ist nur eine Oberflächenerscheinung. Als Oberfläche stellt der tote Körper nichts Reales mehr da. Der Körper wird immaterialisiert und ist so gut zu ertragen. Im medialen Todesbild wird die reale Präsenz von Verfall und Verwesung nicht sinnlich erfahrbar. Der permanenten öffentlichen Sichtbarkeit des toten Körpers in den Medien steht so die Marginalisierung des toten, zerfallenden Körpers gegenüber.<sup>8</sup> Diese Marginalisierung des Leichnams wird durch die medialen Todesbilder nicht direkt verursacht, wohl aber verstärkt. Wenn in einer TV-Serie ein Toter am Boden liegt, liegt er nicht lange dort. Er wird rasch hinter die Kulissen geschafft. Der Umgang mit dem Leichnam zeichnet sich in der TV-Welt vor allem dadurch aus, dass man ihn nur kurz zu sehen bekommt und er für weitere Szenenfolgen keinerlei Bedeutung hat. Eine Totenwache oder ein Totengedenken werden nicht gezeigt. Dies entspricht der Art und Weise, wie man sich in der Realität des Toten „entledigt“.

Die Enteignung des Todes steht heute im Zusammenhang mit dem Verlust ritualisierter Trauer. Nicht nur der Tod in der Gegenwart, auch die Trauer ist verwildert. Ihre Rituale sind weitgehend verloren. Dies muss in der TV-Serienwelt nicht immer so sein. In einer Folge der beliebten Arztserie „Dr. Sommerfeld“ (ARD) wurde der Unfalltod der Ehefrau des TV-Arztes gezeigt. Weil ein Ausstieg der Darstellerin aus der Serie unvermeidbar war, entschieden sich die Produzenten für den Fernseh-Tod. In den Folgen nach dem TV-Unfalltod wurde dann immer wieder auf den Tod der Serienfigur verwiesen. Man zeigte den trauernden Ehemann und die verzweifelte Tochter, die über den Tod der Mutter nicht hinwegkam. Ein solch intensives Gedenken ist in der Fernsehserienwelt sonst nicht die Regel. Wird ein Darsteller per Filmtod aus einer Serie herausgeschrieben, verschwindet er meist rasch aus der TV-Handlung. Trauerbekundungen gibt es nur selten. Man geht rasch zum Serienalltag über. Tragende Worte und Gesten der Trauer fehlen. Dies entspricht dem Phänomen, dass Trauer heute ein privates, isoliertes und rein individuelles Ereignis geworden ist. Die Gesellschaft weiß mit Trauernden nichts mehr anzufangen, sie distanziert sich von ihnen und erwartet, dass man sein Leid kontrolliert und unterdrückt. Ganze kulturelle Leitbilder werden heute entworfen, nach denen der Mensch möglichst zufrieden und glücklich zu sein hat und Trauer und Leid weitgehend aus dem Bewusstsein verdrängt werden. Die Fernsehwelt folgt diesen Leitbildern. Ritualisierte Trauer kommt nicht auf den Bildschirm. Man hält nicht inne, wenn der Tod gekommen ist. Die Serienhandlungen gehen nach dem „Ausscheiden“ eines Darstellers nahtlos weiter. Die Trennung zwischen Lebenden und Toten ist endgültig. Nur das Leben und die Überlebenden zählen.<sup>9</sup>

Eine Welt, in der Vitalität, Dynamik und Jugendlichkeit dominieren, drängt die Erfahrung der Vergänglichkeit, des Todes und der Trauer schnell in den Hintergrund. Aber auch was man verdrängt, ist bleibend gegenwärtig. Die Erziehungswissenschaftlerin Marianne Gronemeyer kennzeichnet daher den modernen Menschen als den, der sich im Unterbewusstsein vom Tod bedroht fühlt. Angesichts der unendlich scheinenden

<sup>8</sup> Vgl. Norbert FISCHER, *Wie wir unter die Erde kommen*, Frankfurt a. M. 1997, 81.

<sup>9</sup> Vgl. Elisabeth HURTH, *Ende ohne Sinnegebung*, in: *Herder-Korrespondenz* 10 (2001) 512–516. Vgl. auch Alexander MITSCHERLICH / Margarete MITSCHERLICH, *Die Unfähigkeit zu trauern*, Zürich 1998.



den Möglichkeiten des Medienzeitalters will der Mensch alles aus dem Leben heraus-holen. Die Angst, etwas zu verpassen, führt den Menschen zwanghaft dazu, das Erle-bnis-Kapital in der ihm gegebenen Lebenszeit anzuhäufen.<sup>10</sup> Alles, was dem Leben ent-gegenläuft, verbraucht nicht nur Zeit, sondern konfrontiert mit dem, was als bedrohend erfahren wird und darum beseitigt werden muss. Vor diesem Hintergrund gelten Schmerz und Trauer als Beeinträchtigung der Erlebniswelt, man verdrängt sie.

In den letzten Jahren sind jedoch Tendenzen zu beobachten, die zeigen, dass die These von der Todesverdrängung ihre Probe nicht besteht. In einer Flut thanatologi-scher Literatur wird der Tod als Phänomen zwischen Faszination und Tabu themati-siert. Populärreligiöse Vorstellungen über Reinkarnation und Seelenwanderung sowie Berichte von sogenannten „Todesnähe-Erfahrungen“ machen den Tod zu einem Mo-dethema. In dieser popularisierenden Presse der Todesnähe-Erfahrungen erscheint der Tod als einmaliges, schönes und befreiendes Erlebnis. Fegefeuer und Hölle, Totenauf-erstehung und das Jüngste Gericht werden ausgeblendet. So erweist sich das Bild vom schönen Tod letztlich als Versuch, den Tod zu entschärfen.

Dieses schöngeredete Todesbild spielt wiederum der sekundären, über die Medien vermittelten Todeserfahrung in die Hände, in der der Tod ästhetisch aufbereitet wird. Dieser nivellierte mediale Tod dringt in die Privatsphäre ein und setzt an die Stelle re-aler Todeserfahrung den immateriellen, reproduzierten Tod. Die mediale Präsenz dieses immateriellen Todes widerlegt die Verdrängungsthese. Der TV-wirksam aufbereitete gewaltsame Katastrophentod sowie der fiktionale Serientod haben im Fernsehen Hochkonjunktur. Bilder von „echten“ Toten werden im Reality-TV medial vervielfäl-tigt. Auf die Spitze getrieben wird diese Art der Todeserfahrung, wenn ein Journalist während der Reportage aus einem Krisengebiet von einer Kugel tödlich getroffen wird und Millionen von Fernsehzuschauern seinem Sterben zusehen. Hier zeigt sich eine neue Schamlosigkeit dem Tod gegenüber, der es lediglich um das Spektakuläre und Sensationelle geht.

Der englische Soziologe Geoffrey Gorer spricht an dieser Stelle von einer Porno-graphie des Todes. Das verdrängte Wissen um den Tod kehrt nach Gorer in Form ge-waltsamer Todesbilder wieder, die die Phantasie und Sensationsgier der Menschen be-setzen.<sup>11</sup> Diese Pornographie des Todes zeigt sich heute in Live-Obduktionen von Selbstmördern, Dokumentationen über Sterbende sowie der Ausstellung „Körperwel-ten“. In einem RP-Interview vom 21. 10. 1998 betont Peter Sloterdijk, dass der Kon-sument von Massenmedien sich aufgrund der Reizüberflutung in einer „Abstump-fungsspirale“ befinde, aus der er nur noch durch höher dosierte Sensationen wie etwa die Originalleiche in Großaufnahme herausgerissen werden könne. Die „Toten-Peepshow“ spiegelt nach Sloterdijk die „systematische Liquidierung von Verborgen-heit“ wieder und kann als aktuellste Form der Entzauberung des Todes verstanden werden.<sup>12</sup>

In diesem entzauberten Tod bleibt das natürliche Sterben gegenüber dem gewalt-samen medialen Tod eher eine Ausnahme. Der medial vermittelte Tod erscheint in der

<sup>10</sup> Vgl. Marianne GRONEMEYER, *Das Leben als letzte Gelegenheit*, Darmstadt 1996.

<sup>11</sup> Vgl. Geoffrey GORER, *Die Pornographie des Todes*, in: *Der Monat* 92 (1956) 58–62.

<sup>12</sup> Zit. nach: Marcus S. KLEINER, *Im Bann von Endlichkeit und Einsamkeit*, Essen 2000, 45.

Regel als plötzliches Ereignis, das durch Mord, Unglück oder Katastrophe verursacht wird. Dies hat Folgen. Nach aktuellen Umfragen halten immer mehr Kinder unter dem Einfluss der medialen Todesbilder Mord für eine alltägliche Todesursache.<sup>13</sup> Im Fernsehen kann der Zuschauer diesen gewaltsamen Tod unmittelbar verfolgen. In TV-Serien wie „Allein gegen die Mafia“ (ZDF) kommt der Tod regelmäßig und alltäglich daher. In TV-Krimis wird jeweils gewaltsam und pünktlich in den ersten Minuten der Serie gestorben. Für den Zuschauer erscheint dieser gewaltsame Tod in den Medien unterhaltsam. Der Tod in TV-Krimis ist zwar dramatisch inszeniert, aber der Zuschauer weiß genau: Er geht ihn nichts an. Ihm kann so etwas nicht passieren. „Reale“ TV-Todesbilder in Nachrichten und Reportagen machen kurz betroffen, aber sie lassen den Einzelnen auch unmittelbar spüren, dass man nicht selber tot auf dem Boden liegt. „Der Augenblick des Überlebens“, so beobachtete Elias Canetti einmal, „ist der Augenblick der Macht. Der Schrecken über den Anblick des Todes löst sich in Befriedigung auf, denn man ist nicht selbst der Tote“.<sup>14</sup>

Der Tod der anderen ist im Fernsehen oft nur eine Darstellungsaufgabe. So erscheint das unverhüllt präsentierte Sterben in Afrika als etwas Unwirkliches und Sterben wird gar nicht als Sterben wahrgenommen, weil der Zuschauer allabendlich an die Schauspieler auf dem gleichen Bildschirm gewöhnt ist, die ihr Sterben kunstreich und gewandt darstellen. Die Schauspieler betonen ihre Kunst des Schauspiels und nicht die Kunst des Sterbens. Der Tod in TV-Serien oder Reportagen erscheint zudem in der Regel als normales Ereignis, das eine emotionale Distanzierung ermöglicht. In Nachrichtensendungen mögen die ersten Sekunden der Todesmeldungen den Zuschauer ein wenig aufwühlen und anrühren, aber sogleich dominiert die Zufriedenheit, dass der Tod einen nicht betrifft. Der Inhalt der Todesmeldungen gerät ebenso schnell in Vergessenheit, wie er gesendet wird. Eine merkwürdige Gleichzeitigkeit breitet sich aus: Hier zeigt man eine Feier, dort die Toten in Israel. Hier wird gemordet, dort über Wahlergebnisse diskutiert. In der Überformung der Realität durch die Mediendarstellungen wird der Tod egalisiert.

Zu dieser Vergleichsgültigung des Todes fügt sich, dass Sterben in den Medien als sichtbares Ereignis ohne transzendenten Sinn dargestellt wird. Zu seiner seelischen Dimension hat der Zuschauer keinen Zugang. Das Sterben wird zur Leerstelle. Gefühle und Ängste des Sterbenden bleiben dem Zuschauer verschlossen. In Zeiten, da ein langer Sterbeprozess oft mehr gefürchtet wird als der Tod selbst, entspricht der Tod in den Medien den Zuschauererwartungen. Er erfolgt in der Regel schnell und rückt den Sterbeprozess in den Hintergrund. In der TV-Serienwelt stirbt der Mensch ohne die selbstverständliche Sicherheit des Glaubens, in das unendliche Leben Gottes hineinzustehen. Der mediale Tod ist nicht das Tor zur Transzendenz, er ist ohne jede religiöse Bedeutung und tiefen Sinn. Er ist lediglich ein banaler Schlusspunkt. Der Tod ist zudem nicht mehr die Grenze zwischen Diesseits und Jenseits, sondern vielmehr eine Endstation, das große „Aus“. Dieser illusionslose Tod macht das Sterben zu einem gefühls- und sinnentleerten Vorgang, der auf den Zuschauer gewöhnlich wirkt.

In dieser Entsakralisierung und Mechanisierung des Todes erscheint das Leben

<sup>13</sup> Vgl. Norbert FISCHER, Wie wir unter die Erde kommen (Anm. 8), 30.

<sup>14</sup> Elias CANETTI, Masse und Macht. Bd. 1, München 1976, 249. Vgl. Hans-Joachim WEBER, Der soziale Tod, Frankfurt a. M. 1993, 308.

nicht als Vorlauf des Todes, sondern der Tod als Ausgang des Lebens. Nach christlicher Auffassung bestimmt das Wissen um den Tod das Leben und verleiht ihm seine Bedeutung. Der Tod ist demnach nicht ein einmaliges Ereignis, kein bloßes Zu-Ende-Sein. Das Dasein des Menschen ist vielmehr durch und durch vom Tod mitgeprägt. Als sichtbares Ereignis ist der Tod in der Medienwelt dagegen einseitig auf das Ereignis der letzten Stunde beschränkt. Das individuelle Leben ist keine Vorbereitung des Endes. Die TV-Figuren leben nicht angesichts des Todes, sie verhalten sich so, als sei der Tod nicht ihr gemeinsames Schicksal. Dort, wo jegliche jenseitige Sinngebung von Leben und Sterben entfällt, ist der Tod nur noch vom Leben selbst her bestimmt. Das Leben wird zur einzigen Chance der Existenz. Alle Hoffnungen biegen sich auf das Leben und dessen glückliche Gestaltung zurück. Vollendung soll das menschliche Leben nur durch das Tun des Menschen erlangen. Der Tod unterbricht diesen Versuch. Der Gedanke einer Transformation des Lebens durch Neuschöpfung und einer ewigen Geborgenheit in Gott kommt nicht mehr vor. Der Tod wird vom Zuschauer lediglich als ein Abbruch des Lebens erfahren. Die Frage nach dem Geheimnis des Todes scheint nicht mehr zu interessieren.

## Was ist eine Theologische Fakultät?<sup>1</sup>

Zu Beginn des Wintersemesters 2002/2003 haben sich wieder junge Menschen erstmals oder erneut an der Theologischen Fakultät Trier eingeschrieben. Da mögen sich einige Fragen aufdrängen. Was ist denn eigentlich eine Theologische Fakultät? Wie ist sie strukturiert? Welche Aufgaben hat sie wahrzunehmen? Um hierauf eine Antwort zu geben, ist zuerst von einer begrifflichen Bestimmung auszugehen; im Anschluss daran sollen einige theologische Disziplinen vorgestellt und die strukturellen Merkmale einer Fakultät kurz skizziert werden.

### I. Begriffliche Bestimmung

Es fällt zunächst ein interessanter Unterschied in der sprachlichen Bezeichnung auf. Im deutschsprachigen Raum ist ganz selbstverständlich von Theologischen Fakultäten die Rede, um das Forschungsgebiet anzugeben, auf das diese Fakultäten zu beziehen sind. Es geht um die Frage nach Gott, die in allen Disziplinen oder Fächern einer Theologischen Fakultät von zentraler Bedeutung sein muss. In lehramtlichen Dokumenten, vor allem im kirchlichen Gesetzbuch von 1983, dem Codex Iuris Canonici (CIC), wird dem gegenüber nicht von theologischen, sondern von kirchlichen Fakultäten („*facultates ecclesiasticae*“) gesprochen. Damit kommt in den Blick, von wem eine solche Fakultät getragen wird oder abhängig ist. Eine kirchliche Fakultät ist nur dann gegeben, wenn sie von der zuständigen kirchlichen Autorität selbst errichtet oder zumindest von dieser als solche anerkannt worden ist, wie c. 816 CIC ausdrücklich feststellt. Darüber hinaus hebt c. 815 CIC hervor, dass eine kirchliche Fakultät sich der Theologie oder den mit dieser verbundenen Wissenschaften widmen muss.

Beide Aspekte sind also ineinander verschränkt: Die Frage nach Gott und der Kirchenbezug. Würde der Kirchenbezug geleugnet, bestünde die Gefahr, dass die Theologie der Beliebigkeit anheim fiele und sich selbst auflöste. Würde die Frage nach Gott nicht mehr in den Mittelpunkt der einzelnen an einer Theologischen Fakultät betriebenen Wissenschaften gestellt, geriete die Kirche in Gefahr, nur als eine menschliche Einrichtung gesehen und verstanden zu werden; die einzelnen theologischen Wissenschaften degenerierten zu bloßen Humanwissenschaften, in denen nur noch historische, juristische, soziologische oder literaturwissenschaftliche Fragen verhandelt würden.

Die Verschränkung beider Aspekte ist aber noch in tieferer Weise gegeben, indem wir geradezu von einer theologischen Ekklesiologie und von einer ekklesialen Theologie sprechen können. Mit anderen Worten: Die Ekklesiologie, das heißt die Lehre über die Kirche, wurzelt im Offenbarungsgeschehen und das Offenbarungsgeschehen erreicht uns in der und durch die kirchliche Vermittlungsgestalt. Joseph Kardinal Ratzinger hat sich in der 2002 erschienenen Schrift „Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als *Communio*“ unter anderem auch mit der Ekklesiologie des Zweiten Vatika-

<sup>1</sup> Vortraglässlich der Akademischen Feier zum Beginn des Wintersemesters 2002/2003 an der Theologischen Fakultät Trier.

nischen Konzils befasst. Hierin weist er auf ein schwerwiegendes Defizit in der nachkonziliaren Theologie hin, indem er die Grundthese aufstellt: „Das II. Vaticanum wollte durchaus die Rede von der Kirche der Rede von Gott ein- und unterordnen, es wollte eine im eigentlichen Sinn theologische Ekklesiologie vorlegen, aber die Rezeption des Konzils hat dieses bestimmende Vorzeichen vor den einzelnen ekklesiologischen Aussagen übersprungen [...] und ist damit hinter der großen Perspektive der Konzilsväter zurückgeblieben.“<sup>2</sup> Wir müssen uns daher selbst kritisch fragen, ob wir beides tatsächlich noch zusammenbringen: Die Rede von Gott und die Rede von der Kirche. Wenn und wo dies nicht mehr geschieht, führt die heute allenthalben zu beobachtende Kirchenkrise, worauf Ratzinger im Anschluss an Johann Baptist Metz aufmerksam macht, zur Gotteskrise.<sup>3</sup> Das heißt: Gott ist belanglos geworden, spielt im Leben der Menschen keine Rolle mehr. Eine Theologische Fakultät – und in ihr die einzelnen theologischen Disziplinen – hat die Aufgabe, diese Gefährdungen ernst zu nehmen und sich mit ihnen mutig auseinander zu setzen, um die Sehnsucht nach Gott in den Herzen der Menschen wach zu halten und von daher einen Beitrag zur Stärkung des Glaubens zu leisten.

## II. Theologische Disziplinen

Das Zweite Vatikanische Konzil hat im Dekret über die Priesterausbildung *Optatam totius*<sup>4</sup> einige Anregungen gegeben, wie die theologischen Disziplinen betrieben werden sollen. Was hier gesagt wurde, ist noch keineswegs allenthalben umgesetzt worden und gilt in entsprechender Weise auch für die Ausbildung der Laien im pastoralen Dienst, die das Konzil noch nicht ausdrücklich im Blick hatte. Wie das Konzil betont, ist bei der Neugestaltung der kirchlichen Studien darauf zu achten, dass die philosophischen und theologischen Disziplinen besser aufeinander abgestimmt werden; sie müssen darauf hinzielen, den Studierenden immer tiefer das Mysterium Christi zu erschließen (vgl. OT 14,1).

Als Ziel der philosophischen Disziplinen wird nicht mehr die Vermittlung eines umfassenden Systems verlangt, was leicht zu oberflächlichen Vereinfachungen führen würde. Die Studierenden müssen vielmehr in ein solides und zusammenhängendes Verständnis von Grundpositionen eingeführt werden, die für ein christliches Weltbild wesentlich sind. Insbesondere mahnt das Konzil, den engen Zusammenhang der Philosophie mit den wirklichen Lebensproblemen und den Fragen, die die Studierenden innerlich bewegen, nicht außer Acht zu lassen (vgl. OT 15,3).

Mit großem Nachdruck weist das Konzil sodann auf das Studium der Heiligen Schrift hin, „die die Seele der ganzen Theologie sein muß“ (OT 16,2). Wenn dies beachtet wird, ist die Heilige Schrift nicht nur Quelle der Theologie, sondern auch ihre

<sup>2</sup> Joseph Cardinal RATZINGER, Die Ekklesiologie der Konstitution *Lumen Gentium*, in: DERS., Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio. Hg. vom Schülerkreis. Augsburg 2002, 107–131, 109.

<sup>3</sup> Ebd., 108; vgl. Johann Baptist METZ, Gotteskrise. Versuche zur „geistigen Situation der Zeit“, in: Diagnosen zur Zeit. Düsseldorf 1994, 76–92.

<sup>4</sup> Vgl. AAS 58 (1966) 713–727; ausführlicher dazu Josef NEUNER, Kommentar zu *Optatam Totius*, in: LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und Deutsch. Kommentare Teil II. Freiburg u. a. <sup>2</sup>1967, 310–355.



entscheidende Inspiration. Von daher kommt der Bibelwissenschaft eine besondere Bedeutung in der Theologie zu, freilich nicht in dem Sinn, dass andere theologische Fächer an den Rand gedrängt oder marginalisiert werden dürften; vielmehr müssen sich diese durch die Heilige Schrift und ihr Studium immer wieder inspirieren lassen. Dem gemäß soll die dogmatische Theologie so angeordnet werden, dass in ihr zuerst die biblischen Themen selbst vorgelegt werden sollen, um auf diesem Hintergrund den Studierenden den ganzen Reichtum der Offenbarungswahrheiten in heilsgeschichtlicher Perspektive zu erschließen (vgl. OT 16,3). Ebenso sollen die übrigen theologischen Disziplinen, wie das Konzil fordert, aus einem lebendigeren Kontakt mit dem Geheimnis Christi und der Heilsgeschichte neu gefasst werden (vgl. OT 16,4). Dies wird insbesondere angemahnt für die Moraltheologie, das kanonische Recht und die Kirchengeschichte. Eine erhöhte Aufmerksamkeit schenkt das Konzil der Liturgiewissenschaft, die an den Theologischen Fakultäten zu den Hauptfächern zählen soll (vgl. OT 16,4). Die liturgiewissenschaftlichen Vorlesungen dürfen nicht in historischen Darlegungen stecken bleiben, sondern müssen stets den Zusammenhang mit dem christlichen Leben aufweisen. Schließlich greift das Konzil noch besonders das ökumenische Anliegen auf; die Studierenden müssen zu einer tieferen Kenntnis der getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften geführt werden, weil sie nur so einen Beitrag zur Förderung der Einheit unter den Christen zu leisten vermögen (vgl. OT 16,5). Außerdem müssen sie in die Kenntnis der anderen Religionen eingeführt werden, um sie dadurch zu befähigen, das anzuerkennen, was diese nach göttlicher Fügung an Gutem und Wahrem aufweisen (vgl. OT 16,6).

Soweit der Überblick über die theologischen Disziplinen, ohne dass das Zweite Vatikanische Konzil hierbei eine Vollständigkeit angestrebt hätte. Es gibt aber im Hinblick auf die Ausbildung noch einige praktische Ratschläge. Die Lehrmethoden sollen überprüft werden: „man vermeide eine zu große Vermehrung von Fächern und Vorlesungen; man lasse die Fragen aus, die kaum mehr Bedeutung haben [...]“ (OT 17). Dahinter steht die Überzeugung, dass es bei der theologischen Ausbildung nicht nur um die Mitteilung von Begriffen oder die Anhäufung von Wissen geht. Vielmehr hat sie einen inneren Bezug zum Glaubensleben des Einzelnen; die Studierenden müssen befähigt werden, die Glaubenslehre für ihr geistliches Leben fruchtbar zu machen (vgl. OT 16,1). Hierauf hat Manfred Scheuer nachdrücklich hingewiesen. Bezogen auf Priester, Diakone und Laien im pastoralen Dienst stellt er fest: „Von Seelsorgern wird erwartet, dass sie aus der Erkenntnis Gottes leben, dass sie geistige und geistliche Persönlichkeiten sind.“<sup>5</sup> Wer heute in der Kirche oder im Auftrag der Kirche arbeitet, muss mit vielfältigen Verdächtigungen rechnen. „Er gilt als Vertreter eines ideologischen Systems, einer lebensfeindlichen Institution.“<sup>6</sup> Um diese weit verbreitete Ansicht korrigieren zu können, muss die theologische und spirituelle Ausbildung den Einzelnen dazu befähigen, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die ihn erfüllt (vgl. 1 Petr 3,15). Hierzu kann eine Theologische Fakultät nur dann eine Hilfestellung leisten, wenn an ihr Theologie so betrieben wird, dass die spirituelle Formung stets im Blick bleibt.

<sup>5</sup> Manfred SCHEUER, Spirituelle Bildung und Begleitung im pastoralen Dienst, in: Im Dienst der Gemeinde. Wirklichkeit und Zukunftsgestalt der kirchlichen Ämter. Hg. von S. DEMEL, L. GEROSA, P. KRÄMER, L. MÜLLER. Münster 2002, 141–161, 143 f.

<sup>6</sup> Ebd., 144.

Was Theologie eigentlich anzielt, hat Manfred Scheuer so umschrieben: „Theologie ist denkerisch bewältigtes Leben im Angesicht Gottes.“<sup>7</sup> Die Unruhe des Denkens kann uns vom Glauben wegtreiben. Sie kann aber auch fruchtbar sein und uns, um es mit Joseph Ratzinger auszudrücken, „in die Wanderschaft des Denkens zu Gott hinein führen. Das ist der schöne Auftrag einer theologischen Fakultät.“<sup>8</sup>

### III. Strukturelle Merkmale

Das kirchliche Gesetzbuch von 1983 hat es bewusst vermieden, die konkreten Strukturen und Leitungsfunktionen einer kirchlichen bzw. theologischen Fakultät näher zu regeln. In dieser Zurückhaltung äußert sich eine gewisse Offenheit, die Errichtung Theologischer Fakultäten entsprechend den regionalen Erfordernissen zu gestalten. Deshalb ist der konkrete Aufbau einer Theologischen Fakultät den jeweiligen Statuten und gegebenenfalls dem weltlichen Recht zu entnehmen. Gleichwohl ist durchaus eine Bindung an bestimmte universalkirchliche Vorgaben gegeben, wofür vor allem auf cc. 815–821 CIC sowie auf die apostolische Konstitution *Sapientia Christiana*<sup>9</sup> vom 15.08.1979 zurückzugreifen ist.

Die Bindung an universalkirchliche Vorgaben wirkt sich nach drei Seiten hin aus. Zunächst setzt eine Theologische Fakultät voraus, dass sie vom Apostolischen Stuhl errichtet oder als solche anerkannt wird, wenn sie zuvor von einem anderen Rechtsträger errichtet worden ist; dem Apostolischen Stuhl steht auch die oberste Leitung zu (vgl. c. 816 § 1 CIC). Außerdem muss derjenige, der an einer Theologischen Fakultät eine Lehrtätigkeit wahrnimmt, über einen Auftrag („Mandatum“) der zuständigen kirchlichen Autorität verfügen (vgl. cc. 229 § 3, 812, 818 CIC); dieses „Mandatum“ ist an eine Mitwirkung des Apostolischen Stuhles gebunden, wenn es sich darum handelt, einen Kandidaten oder eine Kandidatin erstmals und auf Lebenszeit an eine Theologische Fakultät zu berufen. Schließlich muss eine Theologische Fakultät eigene Statuten und eine Studienordnung haben, die vom Apostolischen Stuhl zu genehmigen sind (c. 816 § 2 CIC).

Die starke Bindung an den Apostolischen Stuhl darf aber nicht außer Acht lassen, dass das kirchliche Gesetzbuch die Forschungs- und Lehrfreiheit ausdrücklich anerkennt (vgl. cc. 218, 229 CIC). Dabei ist mit Forschungs- und Lehrfreiheit natürlich nicht eine Voraussetzungslosigkeit in der wissenschaftlichen Arbeit gemeint. Forschungs- und Lehrfreiheit in der Theologie setzt immer die kirchliche Vermittlung der Glaubenslehre voraus und kann nur auf dieser Basis tiefer in die Glaubenswahrheiten eindringen. Zu Konflikten kann es nur kommen, wenn die zuständige kirchliche Autorität ihre Kompetenzen überzieht oder wenn der ekklesiale Bezug der Theologie bzw. einer Theologischen Fakultät minimalisiert oder grundsätzlich infrage gestellt wird. Freilich sind, um Konflikte zu lösen, faire Regelungen erforderlich, die einerseits dem Schutz des Glaubens in der kirchlichen Gemeinschaft und andererseits dem Rechts-

<sup>7</sup> Ebd., 159.

<sup>8</sup> Joseph Cardinal RATZINGER, Glaube und Theologie. Ansprache aus Anlaß der Verleihung der Würde eines Ehrendoktors der Theologie durch die Theologische Fakultät Wrocław / Breslau, in: RATZINGER, Weggemeinschaft (Anm. 2), 25.

<sup>9</sup> Vgl. AAS 71 (1979) 469–499.

schutz der betroffenen Autoren oder Theologiedozenten dienen; hier sind wohl noch einige Desiderate offen, um zu einer Ausgewogenheit in der Berücksichtigung der beiden genannten Ziele zu gelangen.

Was die Strukturen und Leitungsfunktionen der Theologischen Fakultät Trier angeht, ist auf die Statuten in der Fassung vom 1. 10. 1983 zurückzugreifen.<sup>10</sup> Hiernach stellt die Theologische Fakultät eine kirchliche Hochschule dar, die nach kanonischem Recht errichtet ist (vgl. Art. 1 § 1). Als solche ist sie eine selbstständige, d. h. keiner Universität eingegliederte Einrichtung, die aber auf Grund eines Kooperationsvertrages eng mit der Universität Trier verbunden ist (vgl. Art. 1 § 3). Magnus Cancellarius ist der Bischof von Trier, dem insbesondere die Aufgabe zufällt, die Glaubenslehre und die Freiheit von Forschung und Lehre zu schützen (vgl. Art. 5). Organe der Fakultät sind: Fakultätskonferenz, Rektor, Dekan, Studiendekan und Senat (vgl. Art. 6), ohne dass deren Zusammenspiel hier im Einzelnen entfaltet werden soll. Es sei nur darauf hingewiesen, dass der Fakultätskonferenz insofern eine besondere Bedeutung zukommt, als sie das kollegiale Beratungs- und Entscheidungsorgan der Fakultät darstellt; in ihr sind außer den Professoren und Professorinnen, die Kraft ihres Amtes zu den Mitgliedern zählen, auch die Studierenden und die Wissenschaftlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter vertreten. Über die verschiedenen Organe und ihr Zusammenspiel hinaus ist es wichtig, dass es an einer Fakultät zu einem dialogischen Miteinander zwischen Studierenden und Lehrenden kommt; denn es geht um die gemeinsame Aufgabe, tiefer in die Glaubenswahrheiten einzudringen und sie mit den Problemen der Gegenwart zu konfrontieren, um dadurch einen Beitrag für die Weitergabe des Glaubens in unserer Zeit zu leisten.

---

<sup>10</sup> Vgl. hierzu Heribert SCHMITZ, Theologische Fakultät Trier. Kanonistische Anmerkungen zur Rechtsstellung der Fakultät, ihrer Autoritäten und Lehrpersonen und zum Dienstverhältnis der Lehrpersonen. München 2001 (unveröffentlichtes Manuskript).

BORMUTH, Matthias, *Lebensführung in der Moderne. Karl Jaspers und die Psychoanalyse* (= Medizin und Philosophie. Beiträge aus der Forschung, hg. von N. Tsouyopoulos, L. Siep u. U. Wiesing, Bd. 7), Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2002, 382 S.

Diese mit dem Hauptpreis des Stehr-Boldt-Fonds 2001 der Universität Zürich und dem Promotionspreis 2001 der Medizinischen Fakultät der Universität Tübingen ausgezeichnete Untersuchung geht in sieben Kapiteln der Psychoanalysekritik von Karl Jaspers nach, wie dieser sie von den psychiatrischen Anfängen (1913) bis hin zu seinen späten Äußerungen (1964) vorgelegt hat. Vorgeschaltet ist eine Einleitung, in der u. a. ein kurzer Überblick über die bisherigen Forschungsarbeiten zum Thema geboten wird. Das Buch schließt mit einer recht guten Zusammenfassung, einem ausführlichen Literaturverzeichnis sowie einem Personen- und Sachregister.

Steht Jaspers anfangs Freud noch recht gewogen gegenüber, so wird diese Tendenz mit existenzphilosophisch akzentuierten Argumenten doch schon bald zurückgenommen. Mit Max Weber begreift Jaspers die Orientierungskrise der Moderne „als Folge einer beschleunigten ‚Intelktualisierung und Rationalisierung‘ der Lebenszusammenhänge“ (97). Der moderne Mensch setzt zwar seine weltimmanente Rationalität absolut (105), aber die Wissenschaft ist nicht in der Lage, ein sinnvoll geschlossenes neues Weltbild zu garantieren, was letztlich zu einer Subjektivierung der „Sinnggebungsmuster“ führt (99), da sich kein allgemein verbindlicher Moral- und Normenkodex mehr findet. Haben früher Religionen den Menschen lebensklug „die Last ihrer Freiheit“ (266) abgenommen, so treten jetzt „Glaubensweisen“ an deren Stelle, die weder Religion noch Philosophie, noch Wissenschaft sind. Und als eine solche „Glaubensweise“ versteht Jaspers die Psychoanalyse (245).

Besonders in seiner Auseinandersetzung mit den Positionen von Alexander Mitscherlich und Viktor von Weizsäcker, die nach dem Zweiten Weltkrieg in Heidelberg eine psychoanalytisch orientierte Psychosomatik anstreben, erreicht Jaspers' Kritik an der Psychoanalyse einen gewissen Höhepunkt, denn er befürchtet jetzt, „daß die Psychoanalyse mittels der Institution Universität als sozialpsychologisches Deutungsmuster in die Gesellschaft Eingang finden und die intellektuelle Elite wie in den USA beeinflussen“ könnte (326). Diese Sorge von Jaspers wird schließlich durch die Entwicklung in den 60er Jahren (A. Mitscherlich, J. Habermas) bestätigt. Denn in dieser Zeit lief die wissenschaftliche Selbstaufklärung der Psychoanalyse „der existentiellen Selbstreflexion nach ihrer Hochphase in den Nachkriegsjahren den Rang als persönlichem Orientierungsmodus für das bürgerliche Individuum in der modernen Gesellschaft ab“ (333). Das macht auch schon deutlich, dass es sich bei der Psychoanalyse und der Existenzphilosophie um zwei alternative Formen der Lebensführung in der Moderne handelt. Während Mitscherlich anlässlich der Gründung des Sigmund-Freud-Instituts 1960 meint, dass durch Freud „eine neue Dimension unserer Selbsterkenntnis erschlossen ... wurde“ und es darum gehe, diese Erkenntnisse „in unserer Lebensführung“ zu verwirklichen, stellt Jaspers dem sein Konzept der existenzphilosophischen Lebensführung gegenüber, und ihm zufolge ist allein diese in der Lage, den drohenden Verfall des Menschen aufzuhalten (121). Bormuth macht aber zu Recht darauf aufmerksam, dass auch Jaspers' Entwurf nicht unproblematisch ist, verwandelt er doch die moderne Not des kollektiven Weltanschauungsverlustes „in die Tugend eines gesellschaftsunabhängigen, primär innerlichen Sinnkosmos des Individuums, der öffentlich nie eindeutig werden kann“ (109). Zwar vertritt Jaspers keinen Wertepluralismus, da er die „Existenz“ immer noch als auf die „Transzendenz“ bezogen versteht, was ihn in gewisser Weise mit der metaphysischen Tradition verbindet. Aber da diese Transzendenz letztlich doch absolut verborgen bleibt, ist der Einzelne letztlich auf sich selbst zurückgeworfen. Bormuth charakterisiert Jaspers' Moderneauffassung als „parakonservativ“, da dieser den Traditionsbezug aufgrund seiner kan-



tischen Erkenntniskepsis allein noch „als individualisierte Gewißheit“ für möglich hält (287).

Trotzdem ist die Position von Jaspers bedenkenswert, hat er doch schon 1953 Mitscherlich entgegenthalten: „Sich dem Arzt für seine Lebensführung anvertrauen zu wollen, das ist die Flucht mancher moderner Menschen aus dem Ernst in die Bequemlichkeit.“ (329 f.) Demgegenüber entwirft er ein Bild vom Menschen, das wesentlich durch Freiheit und Selbstsein ausgezeichnet ist. Aber es stellt sich hier unweigerlich die Frage, ob eine solche Position den Einzelnen nicht maßlos überfordert? Damit werden auch schon sowohl die Chancen als auch die Gefahren des existenzphilosophischen Ansatzes deutlich. Darüber hinaus macht die Studie auf die problematische Lage unserer postmodernen Gesellschaft aufmerksam, in der Psychologie/Psychoanalyse und Soziologie die Stelle von Religion/Theologie und Philosophie einzunehmen suchen, was aber nur um so deutlicher macht, dass auf metaphysische Prämissen wohl nie ganz verzichtet werden kann. Denn eine wesentliche Lehre der Psychoanalysekritik von Jaspers besteht nach Bormuth in der Einsicht um „die Normativität jedes wissenschaftlichen Prozederes“ (336) und die Unerlässlichkeit, die unausgesprochenen Prämissen offen zu legen.

Werner Schüßler, Trier

VALVERDE, Carlos, *Der Mensch als Person. Philosophische Anthropologie* (AMATECA – Lehrbücher zur katholischen Theologie, Bd. XVI). Paderborn: Bonifatius 1999, 394 S., kart.

In der von Eugenio Corecco (†) begründeten renommierten Lehrbuchreihe AMATECA (= Associazione di Manuali di Teologia Cattolica) ist 1999 als Bd. XVI das anzuzeigende Werk von Carlos Valverde (= V.) erschienen, der Metaphysik und Geschichte der Philosophie am Theologischen Institut „San Dámaso“ in Madrid lehrt. Das Buch wurde von Michael Lauble aus dem Spanischen übersetzt.

In einem ersten Teil behandelt V. unter der Überschrift „Grundbegriffe der philosophischen Anthropologie“ (13–58) u. a. die Methode der Philosophischen Anthropologie und den Begriff der Person, um schließlich auf wenigen Seiten einen kurzen Abriss der verschiedenen Bilder vom Menschen in der Geschichte der Philosophie darzubieten (54–58). – Der zweite Teil greift unter dem Titel „Die Philosophen und der Mensch“ diesen letzten Aspekt dann noch einmal in aller Breite auf (59–98), wobei ich hier allerdings nicht allen Darlegungen zustimmen kann. So wenn V. beispielsweise zu Descartes sagt: „Das denkende Ich wirft sich zum absoluten Demiurgen auf.“ (74) Oder wenn er Leibniz als „Descartes' Schüler“ bezeichnet (75). Oder wenn er über Kant urteilt: „... der alle späteren Philosophien beträchtlich beeinflusst hat – mehr, als sein System eigentlich verdient“ (78). – Der dritte Teil bietet unter der Überschrift „Der Ursprung des Menschen“ (99–137) eine ausgesprochen gute und klare Darlegung der wissenschaftlichen Erkenntnisse über den Ursprung des Menschen. Hier werden u. a. die evolutionistischen Theorien, der „Big Bang“, Bio- und Anthropogenese und das anthropische Prinzip behandelt. – Der vierte Teil entfaltet unter der Überschrift „Phänomenologie des menschlichen Verhaltens“ (138–183) die spezifischen Phänomene des Menschen wie Sprache, Kunst, Wissenschaft, Ethik, Religion u. a. m. – Die Übersetzung scheint mir nicht immer korrekt zu sein, so wenn es auf S. 151 unter Punkt 3 c) heißt: „Die Unabhängigkeit von der Umgebung“. Es müsste hier natürlich „Umwelt“ heißen! Umgebung ist etwas anderes als „Umwelt“. Oder handelt es sich hier gar um einen Fehler im spanischen Originaltext? – Die Teile V („Die menschliche Erkenntnis“, 184–235) und VI („Der menschliche Wille“, 236–264) gehören nach heutigem Verständnis eigentlich nicht zur Philosophischen Anthropologie im engeren Sinne, sondern zur Erkenntnistheorie und Ethik. Dass sie



bei V. als Thema der Philosophischen Anthropologie behandelt werden, macht auch schon einen Grundzug des Buches deutlich: Insgesamt scheint sich V. neuscholastischem Denken verpflichtet, und er hält mit Thomas unkritisch an einem erkenntnistheoretischen Realismus fest. Ich denke, dass es auf jeden Fall problematisch ist, im Zeitalter der sog. Postmoderne so systematisch zu philosophieren. Die Voraussetzungen eines solchen Philosophierens hätten auf jeden Fall weiter thematisiert und hinterfragt werden müssen. – Teil VII behandelt unter der Überschrift „Einheit und Dualität des Menschen“ (265–308) u. a. das Problem „Geist – Gehirn“. Teil VIII thematisiert unter dem Titel „Das Leid und der Tod“ (309–337) z. T. Probleme, die zum Problemfeld der „Theodizeefrage“ gehören. – Der IX. und letzte Teil befasst sich schließlich mit dem Thema „Die Person in der menschlichen Gemeinschaft“ (338–386). Ein Personenregister beschließt den Band.

Ohne Zweifel bietet V. in diesem Werk eine Fülle von interessantem Material zur Philosophischen Anthropologie dar. Aber das Werk hat auch – wie schon deutlich wurde – seine unübersehbaren Schwächen. So kommen beispielsweise die Hauptvertreter der modernen Philosophischen Anthropologie (Scheler, Plessner, Gehlen, Cassirer) zu kurz. Nachteilig erweist sich auch der Umstand, dass die Literaturangaben z. T. recht veraltet sind (so bezieht sich V. z. B. S. 81 auf H. Höffding, *Geschichte der neueren Philosophie*, Leipzig 1895) und dass sich V. – wenn auch verständlicherweise – sehr stark auf spanische Literatur stützt.

Werner Schüßler, Trier

BACK, Frances, *Verwandlung durch Offenbarung bei Paulus. Eine religionsgeschichtlich-exegetische Untersuchung zu 2 Kor 2,14–4,6* (WUNT 2, 153), Tübingen 2002, 250 S., kart., ISBN 3-16-147880-0.

Vorliegendes Buch ist die leicht überarbeitete Fassung einer von der Ev.-theol. Fak. Tübingen im WS 2001/2002 angenommenen Dissertation (Gutachter: Lichtenberger, Stuhlmaier). Gegenstand der Untersuchung ist das Verwandlungsmotiv in 2 Kor 3,18: „Wir alle aber schauen mit enthültem Gesicht den Glanz des Herrn wie im Spiegel und werden von Glanz zu Glanz wie vom Herrn, dem Geist, in dasselbe Bild verwandelt“ (1). Der Vers steht im Kontext der paulinischen Apologie 2,14–4,6, in der er in Auseinandersetzung mit Gegnern sein Apostelamt verteidigt. In der Einleitung referiert Back in einem ersten Abschnitt den Forschungsstand zum Verwandlungsmotiv (15). Der religionsgeschichtlichen Fragestellung entsprechend bespricht B. vor allem die Versuche von R. Reitzenstein u. a. zu Beginn des 20. Jahrhunderts, die paulinische Verwandlungsaussage aus den hellenistischen Mysterienreligionen herzuleiten. Danach schildert 2 Kor 3,18 eine „Verwandlung durch Schau“, die ein Grundgedanke der Mysterien sei. V. P. Furnish u. a. sehen dagegen eine Nähe zu jüdisch-apokalyptischen Vorstellungen einer endzeitlichen Verwandlung gegeben. Besondere Beachtung verdient das aus Qumrantexten bekannte Motiv vom leuchtenden Gesicht des Lehrers der Gerechtigkeit, der seinerseits andere erleuchtet (J. A. Fitzmeyer). Die Vielzahl sehr unterschiedlicher Verwandlungskonzepte erfordert nach B. Auswahlkriterien im Hinblick auf eine potentielle Zuordnung zum paulinischen Paradigma (16–23). In Betracht kommen danach „an erster Stelle solche Texte ..., die eine *göttlich gewirkte Verwandlung von Menschen in Glanz* ... beschreiben, die zu ihren *Lebzeiten* und auf *dieser Erde* geschieht“ (21). Die von B. daraufhin untersuchten Texte (24–76) verstehen Verwandlung u. a. als Zeichen einer durch Audition oder Vision empfangenen göttlichen Offenbarung (LibAnt 12,1; 19,16). Sie ist ein Phänomen des prophetischen Enthusiasmus, geistgewirkt und die Autorität des Offenbarungsmittlers stützend (Philo). Daneben gibt es auch Zeugnisse für die Verwandlung nicht Zeichen, sondern Voraussetzung von Offenbarung ist (TestHiob 48,50; AscJes 7,25; SIHen 22,8–10).

In der anschließenden Deutung und Kontextualisierung des paulinischen Verwandlungsparadigmas (77–159) arbeitet B. heraus, wie Paulus in 2 Kor 2,14–4,6 seine Autorisation als Apostel legitimiert, indem er in 2 Kor 2,17; 3,1; 4,2–4 einen Kontrast zu den Gegnern aufbaut und sie als Falschapostel darstellt. Der Vergleich mit dem Gottesboten Mose in 3,7–11 unterliegt dieser Negativfolie jedoch nicht. Der Doxaglanz des Mose wie des Paulus verbürgt den Offenbarungsempfang und ist Zeichen göttlicher Autorisation. Dass die Doxa Moses allerdings vergänglich ist, deutet seine Verwandlung – ohne antijüdischen Unterton – als zeitlich begrenztes Geschehen (112f.). Sein Dienst war auf die Zeit vor Christus beschränkt und ist für die Christen zu Ende. Mit dem Motiv der Hülle des Mose (3,12–17) versucht Paulus zu erklären, weshalb sich Israel der christlichen Botschaft verschließt und ihn als Gottesboten nicht anerkennt (115).

Mit 2 Kor 3,18 bringt Paulus den Vergleich mit Mose zum Abschluss, indem er nicht nur sich, sondern die ganze christliche Gemeinde als Empfänger der göttlichen Botschaft proklamiert. Die Auslegung des Verses orientiert sich methodisch sinnvoll an den Motiven des Geistempfangs, der ‚Spiegelschau‘ und der Verwandlung. Mit Bezug auf die pneumatologischen Aussagen 3,2f.; 3,17 führt B. Schau und Verwandlung auf den Geistempfang zurück, der den Christen mit der Auferweckung Christi gegeben ist (128–133). Der Geist verwandelt und befähigt zu einem „Schauen wie im Spiegel“: *katoptrizomenoi*. Dieses vieldiskutierte Hapax legomenon versteht B. als ein Sehen, das qualitativ einem Offenbarungsempfang entspricht (133–145). Dies sieht B. einerseits durch den der Schau vorausgehenden Geistempfang, andererseits durch die (Num 12,8 rezipierende) Stelle 1 Kor 13,12 bestätigt, in der der Apostel die Spiegelschau als prophetisch-visionäres Geschehen vorstellt. Die Parallelität mit 4,3f. ergibt, dass unter dem Spiegel in 3,18 vermutlich das Evangelium zu verstehen ist, in dem die Doxa Christi geschaut werden kann. Anders als in 1 Kor 13,12 spielt die eschatologische Zukunft hier keine Rolle. Paulus scheint es vielmehr darum zu gehen, seine angefochtene Gemeinde an ihr Christsein und die geistgewirkte Gegenwart der göttlichen Doxa auf dem Antlitz Christi im Evangelium zu erinnern. Die Verwandlung, wie B. auf den S. 145–159 weiter ausführt, wird nicht, wie in der Forschung meist vorausgesetzt, durch die Spiegelschau erst bewirkt, sondern findet während dessen statt. Eine Anleihe bei der mysterienkultischen Vorstellung einer Verwandlung durch Schauung wird damit fraglich. Die Verbindung der Verwandlung mit einer pneumatischen Schau, die in der Vorlage LXX-Ex 34 so nicht gegeben ist, lässt eher an diejenigen frühjüdischen Paradigmen denken, die die Verwandlung als Zeichen des visionären Empfangs göttlicher Botschaft begreifen (LibAnt; Philo; JosAs). Ziel des Verwandlungsgeschehens ist die „Eikon Christi“. Die in das Christusbild Verwandelten sind Abglanz und Spiegel des lebendig gemachten Christus. Der Hinweis auf das „unverhüllte Gesicht“ legt nahe, dass die Verwandlung nicht spirituell gemeint ist (Glanz als Erkenntnis des göttlichen Heilswerkes im Evangelium), sondern dass es Paulus auf die Sichtbarkeit des Glanzes Christi an den Verwandelten ankommt. Von Christus geprägt spiegeln die Christen seine Gegenwart. Ethisch-paränetische oder gar mystische Konnotationen sind nicht intendiert. Es geht um das Bewusstsein, anders als die Pseudoapostel, die sich selbst verwandeln und autorisieren, vom göttlichen Geist verwandelt und erneuert zu sein.

Um das Spezifische des Verwandlungsgedankens 2 Kor 3,18 weiter zu profilieren, untersucht B. in einem letzten Kapitel die paulinische Konzeption endzeitlicher Verwandlung nach 1 Kor 15,49–51f.; Phil 3,10f. und Röm 8,29f. (160–193). Die Textanalyse führt zu dem Schluss, dass trotz des gemeinsamen Gedankens der Christusähnlichkeit durch Verwandlung nicht vorausgesetzt werden kann, dass es sich hier wie dort um denselben Prozess handelt. 2 Kor 3,18 schildert keine endgültige, substantielle Verwandlung des vergänglichen Leibes, sondern die sichtbare Vermittlung göttlicher Offenbarung. In einem kurzen Schlussteil fasst B. die gewonnenen Ergebnisse zusammen (199–203).

Methodisch und argumentativ überzeugend gestaltet stellt die Untersuchung einen wich-

tigen Beitrag zu einem der schwierigsten und bedeutendsten Paulustexte dar. Nahezu jeder Vers von 2 Kor 2,14–4,6 ist umstritten. Umso mehr beeindruckt die Stringenz, mit der B. den Text als Apostolatsapologie auszulegen weiß. Manches Widerständige im Diskurs scheint freilich allzu schnell übergangen. So erliegt die Exegetin etwa dem Trend, die äußerst scharfe Antithetik im Mose-Vergleich mehr oder weniger einzuebnen. Insbesondere die damit verbundene Absage einer Auslegung, welche hinter 2 Kor 3,7–18 eine direkte Auseinandersetzung mit den (sich auf Mose berufenden?) Pseudoaposteln sieht, ist kaum begründet. Bei der religionsgeschichtlichen Einordnung des Verwandlungsmotivs bleiben gleichfalls Zweifel. Die Betonung des Geist- und Offenbarungsimpetus des Verwandlungsgeschehens mit Rekurs auf die genannten Texte ist durchaus überzeugend. Mit der daraus folgenden Parallelisierung von Schau und Verwandlung ist ein mysterienreligiöser Hintergrund dennoch nicht ausgeschlossen. Es gilt nämlich zu beachten, dass Schau und Verwandlung auch hier ein wechselseitiges Geschehen darstellen. Selbst wenn, wie in den platonischen Seelen-Mythen, die Schau des Wahren zeitlich voransteht, ist dies als mythologisierende Übertragung eines Metaphysikons in ein zeitliches Nacheinander zu werten. Dementsprechend sind auch die von der Formel „Verwandlung durch Schau“ geleiteten Kulthandlungen der Mysterien als Mimesis dieser zeitdilatierenden Transformation zu begreifen. Nicht zuletzt Philo steht dem nahe, wenn er, wie B. selbst darlegt (31 f.), die Verwandlung des Mose von der Himmelsschau inspiriert sieht (De Vita Mosis 2,69 f.).

Rainer Schwindt, Trier

LOHNER, Alexander, *Personalität und Menschenwürde. Eine theologische Auseinandersetzung mit den Thesen der „neuen Bioethiker“*, Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, Bd. 37, Regensburg 2000, 470 S., kart., DM 88,00.

Den Menschenrechten, welche von allen Staaten der Erde zumindest offiziell anerkannt sind, drohe ernste Gefahr, so der Moraltheologe A. Lohner, der sich seit Jahren mit den Thesen der neuen Bioethiker (P. Singer, R. M. Hare, John Harris, Michael Tooley und Joseph Fletcher, im deutschsprachigen Raum Norbert Hoerster) auseinandersetzt. Lohners Habilitationsschrift von 1998/99 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München trägt den Titel „Personalität und Menschenwürde“ und liegt jetzt in Buchform vor. Von diversen Ansätzen aus versuchen die neuen Bioethiker, bisher gültige Werte als kulturell überholt – und angeblich nur noch von einer fundamentalistischen Minderheit vertreten – zu denunzieren. Fundamentale Rechte wie der Lebensschutz seien keine „allgemeinen“ Menschenrechte, sondern seien nur für „Personen“ gültig, und als solche gälten nur die Menschen, die Voraussetzungen erfüllen, nämlich über Bewusstheit bzw. Selbstbewusstsein verfügen sowie Wünsche und Lebensinteresse bekunden. Solche Thesen, erwiesenermaßen inkohärent und in sich widersprüchlich, stellen Legitimierungsversuche für die weltweit millionenfach praktizierte pränatale Kinstörung (und Euthanasie) dar und stehen neben anderen, welche dem Naciturus erst ab einer fortgeschrittenen Hirnentwicklung ein Lebensrecht zugestehen. Lohner setzt sich diesbezüglich mit der Hirntod-Theorie auseinander, aus welcher der Bioethiker Hans-Martin Sass ein „Recht auf Abtreibung“ abzuleiten versucht. In einem eigenen Kapitel wird der Nivellierungsthese von Ursula Wolf, die ähnlich wie Singer zwischen Mensch und Tier nur einen graduellen Unterschied sieht, mit argumentativem Bezug zur Philosophie Helmuth Plessners und Max Schelers von der „Sonderstellung“ des Menschen einschlägig entgegnet. Mit dem Mitleidsargument, das vor allem durch Gerhard Amendt und Susanne Ehrlich in die Abtreibungsdiskussion um das „unerwünschte“ und „behinderte“ Kind Eingang fand, befasst sich ein weiteres Kapitel. Auf anti-

ke Denkmuster zurückgreifend behauptet S. Ehrlich apodiktisch, bei der gesellschaftlichen Ablehnung gegenüber Behinderten handele es sich um eine „anthropologische Konstante“.

Menschenwürde wurde bislang im Menschenbild christlicher Tradition, die sich auf Aussagen des Alten und Neuen Testaments (und der Didache) stützt, wie auch in den Idealen säkularer Aufklärung als vorbedingungslos gesehen: die Würde des ungeborenen Kindes besteht einzig in seinem *Dasein*, seiner Zugehörigkeit zur Gattung *homo sapiens*. „Homo est et qui est futurus“, betont Tertullian. Nach R. Spaemann hängt „die Würde des Menschen (...) damit zusammen, daß er (...) selbst eine Totalität von Sinn ist“, d.h. der Mensch ist im Kant'schen Sinn Zweck-an-sich, da zur Autonomie berufen. „Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle anderen auf Erden lebenden Wesen. Dadurch ist er Person, (...) selbst wenn er das Ich noch nicht sprechen kann“ (I. Kant: „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“). Die in der Moderne versuchte Enttauisierung der personalen Würde und die stufenweise Aufweichung des Menschenrechts auf Leben beim Ungeborenen entspricht nach Lohner dem pessimistischen Zeitgeist und dem Ruf nach „Anthropotechniken“ zur Menschenselektion und ihrer Perfektionierung. Auf Parallelen zwischen dem Menschenbild der neuen Bioethik und der sog. Lebensphilosophie (A. Schopenhauer, F. Nietzsche, L. Klages u. a.) wird verwiesen. Die umfassende Studie, die in einem weiten Ansatz die Naturrethetik, die Existenzethik (G. Marcel und A. Camus), die traditionellen philosophischen Konzeptionen des Personbegriffs, das Leib-Seele-Verhältnis (Monismus/Dualismus) und die Destruktion der Einheitsanthropologie in der Wirkungsgeschichte der Philosophien von Descartes und John Locke, von Hobbes und Hume einbezieht, sieht als Kernfrage die nach dem moralischen Status des Embryo. Denn dieselbe wird nicht nur in der europaweit neu aufflackernden Abtreibungsdiskussion, sondern in der Erweiterung der In-vitro-Fertilisation zur eugenischen Selektion (PID) und Freigabe der Embryonenforschung von immer entscheidenderer Bedeutung. In gewisser Weise ist die Frage nach dem Embryonenschutz sogar der „Prüfstein für die Ernsthaftigkeit unserer ethischen Gesinnung überhaupt“: die Frage nach der aktiven Sterbehilfe kann uns selbst betreffen, hier urteilen wir gewissermaßen unter dem Vorbehalt eigener Interessen; Objekt einer vorgeburtlichen Tötung kann natürlich niemand mehr werden, der in den philosophischen Diskurs über Personalität und Menschenwürde eintritt. Hier ist die ethische Argumentation „selbstlos“.

Der Menschenembryo: „kein Gemächsel“ seiner Eltern, vielmehr „Weltbürger“ – lässt Kant's Metaphysik der Sitten nicht an der sittlichen Erlaubtheit der Reproduktionsmedizin von der praktischen Vernunft her zweifeln? Seine Frage: Was ist der Mensch? wird zum (bio-)ethischen Prüfstein.

Maria Overdick-Gulden, Trier

WITTENBECHER, Jan, Partikularkirchliches Profil bei universalkirchlicher Vorgabe. Die Morallehre des „Katechismus der Katholischen Kirche“ und des „Katholischen Erwachsenen-Katechismus“. Trierer Theologische Studien, Bd. 67. Trier: Paulinus Verlag 2002, 281 S.; kart., 29,90 €, ISBN 3-7902-1296-2.

Gegenstand der Studie ist ein Vergleich der Morallehre des römischen *Katechismus der Katholischen Kirche* von 1992 (deutsch 1993) mit dem deutschen *Katholischen Erwachsenen-Katechismus*, Band 2: *Leben aus dem Glauben*, von 1995. Das Buch hat einen klaren, übersichtlichen Aufbau, die Sprache ist flüssig und leicht verständlich, unnötige Abschweifungen werden vermieden. Der Verfasser bleibt bei der Sache. Das Studium der beiden Katechismen und ihr Vergleich deckt Entwicklungen und Strömungen in der heutigen Morallehre auf und lässt sie deutlich werden. Immer wieder wird auch auf moraltheologische



Beiträge der Gegenwart verwiesen, die zur Verdeutlichung und zum Vergleich herangezogen werden. All das macht das Buch zu einer informativen Lektüre, die man mit Interesse und gutem Nutzen liest.

Inhaltlich folgt auf eine instruktive Darlegung der Entstehungsgeschichte der beiden Katechismen und ihres Gesamtaufbaus ein vergleichendes Kapitel zu ihren Quellen (Bibel, Konzilien, lehramtliche Dokumente, Tradition der Theologen) und zu ihrem Offenbarungsverständnis. Im Anschluss daran kommen drei ausgewählte Teilbereiche der Moralthologie zur Darstellung: Gewissen, Sünde und Sexualethik. Den Schluss bildet eine Bilanz der Übereinstimmungen und Differenzen und eine Würdigung des ortskirchlichen Profils des deutschen Katechismus.

Aus der speziellen Moralthologie hat W. die Sexuallehre gewählt. Er stellt fest, dass sie in beiden Katechismen im Vergleich zu den anderen Themenbereichen einen breiten Raum einnehme und umfangreicher sei als die Ausführungen zu Sünde und Gewissen zusammen (214; 229). Der Eindruck wird erweckt, dass hier ein bevorzugtes Interesse der Katechismen vorliege. Nun wählt W. selbst gerade dieses Thema aus (zu dem freilich die ganze Problematik der Ehe gehört). Andererseits wird zuvor festgestellt, dass in beiden Katechismen das 5. Gebot eine gewisse Priorität genießt und die umfangreichste Behandlung erfährt (63). Ganz grundsätzlich ist die spezielle Moralthologie mit ihren vielen Details immer weitaus umfangreicher als die Fundamentalmoral mit ihren allgemeinen Prinzipien.

Es wäre in der Tat eine wünschenswerte Erweiterung gewesen, wenn neben der Sexualmoral auch noch ein oder zwei andere Kapitel der speziellen Moralthologie zu Darstellung gekommen wären. Eine Behandlung des siebten Gebotes z. B. hätte vielleicht gezeigt, dass die Diskussion um moralische Normen nicht „fast ausschließlich mit personalen Argumenten“ geführt werden kann – wie W. das im sechsten Gebot als einen Vorzug des deutschen Katechismus gegenüber dem römischen notiert (235). Hier wären wahrscheinlich die Differenzen zwischen den beiden Katechismen auch nicht so bemerkenswert wie im sechsten Gebot, das ja generell eine besonders konfliktreiche Thematik ist. Es verwundert auch die Meinung, dass die Themen aus der Soziallehre, die beide Katechismen behandeln, „nicht unbedingt genuin moraltheologischen Charakter haben“ (66). Wo würden diese Themen zu behandeln sein? Oder gehören sie nicht in einen Katechismus? Es gibt auch eine Theologie der Autorität, der Arbeit, des Eigentums und seiner Nutzung, der Option für die Armen, des Friedens.

Gegenüber einer „Fragmentarisierung der Glaubensaussagen“ (J. Ratzinger, 29) bieten die Katechismen eine Gesamtschau des Glaubens. Von der deutschen Ausgabe des römischen Katechismus wurden bereits im ersten Jahr 250.000 Exemplare verkauft. Auch die beiden Bände des deutschen Erwachsenen-Katechismus erfuhren eine gute Nachfrage. Wenn E. beim römischen Katechismus im Bereich der Morallehre zu Recht die eine oder andere Verengung feststellt, so haben doch die anderen Teile desselben auch positive Würdigung erfahren. Das ortskirchliche Profil des deutschen Katechismus hat im Bereich der Morallehre einiges modifiziert und dem eigenen Adressatenkreis angepasst (233). Die Studie von W. lässt diese Verschiedenheit deutlich werden. In den Bereichen, die von ihr behandelt werden, gibt sie ein zutreffendes informatives Bild von dem besonderen Gepräge der beiden Werke.

Karl-Heinz Pesche, Mödling



BURGHARDT, Dominik, Institution Glaubenssinn. Die Bedeutung des *sensus fidei* im kirchlichen Verfassungsrecht und für die Interpretation kanonischer Gesetze. Paderborn: Bonifatius Verlag 2002, 372 S., kart., 39,90 €, ISBN 3-89710-161-0.

Die Lehre über den Glaubenssinn ist über viele Jahrhunderte der Kirchengeschichte verschüttet worden. Erst recht ist ihre kirchenrechtliche Relevanz völlig aus dem Blick geraten. Dem Zweiten Vatikanischen Konzil kommt das Verdienst zu den Glaubenssinn wiederentdeckt zu haben. Die Kernstelle findet sich in der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* 12,1: „Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von den Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2,20 u.27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien‘ ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert. Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Thess 2,13), den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest.“

In der nachkonziliaren Zeit hat es mehrere Bemühungen gegeben die Lehre über den Glaubenssinn auch für die kirchenrechtliche Diskussion fruchtbar zu machen. Ausführlich widmet sich diesem Thema D. Burghardt in seiner Studie, die im Sommersemester 2000 von der Theologischen Fakultät Paderborn als Dissertation angenommen wurde. Seine Ausgangsthese lautet: „Derjenigen Eigenschaft des Gottesvolkes, die das II. Vatikanische Konzil ‚*sensus fidei*‘ genannt hat, kommt eine Relevanz für das katholische Kirchenrecht zu.“ (S. 16)

Burghardt entfaltet zu deren Verifizierung zunächst in einem ersten Teil die Bedeutung des *sensus fidei* für die Verfassung der Kirche (Kap. I-VI) und eruiert in einem zweiten Teil die Bedeutung des Glaubenssinnes für die Interpretation des kanonischen Gesetzes in der nachkonziliaren Kanonistik (Kap. VII-IX). Im Kap. I analysiert Burghardt zunächst die einschlägigen Konzilstexte sowie den Bedeutungsgehalt des *sensus fidei* in zeitgenössischen systematischen Entwürfen und gelangt abschließend zu einer umfassenden Definition des *sensus fidei* (S. 20–82). In einem zweiten Kapitel stellt er dar inwiefern die Kanonistik gegenwärtig bereits vom Glaubenssinn Kenntnis genommen hat (S. 83–100). Es folgen eine systematische Erörterung der Bedeutung des Glaubenssinnes im kirchlichen Verfassungsrecht (Kap. III, S. 101–151), seines Bezuges zum göttlichen bzw. rein kirchlichen Recht (Kap. IV, S. 152–171) und seiner Rolle im kodifizierten Kirchenrecht (Kap. V, S. 172–207). Im zweiten Teil der Arbeit thematisiert Burghardt in Kap. VII die Frage nach dem Wesen kanonistischer Gesetzesinterpretation und vertritt die These, dass der *sensus fidei* adäquates Medium der Interpretation kanonischer Gesetze ist (S. 210–263). In den abschließenden Kapiteln legt er die Beziehung zwischen der Interpretation kanonischer Gesetze und dem *sensus fidei* (Kap. VIII, S. 264–299) bzw. dem *consensus fidelium* (Kap. IX, S. 300–335) dar. Das abschließende Kap. X (S. 336–344) fasst die Ergebnisse in prägnanter Form zusammen und gewährt einen Ausblick auf die weitere notwendige Diskussion über die Institution Glaubenssinn.

B. weist schlüssig auf, dass sich der Glaubenssinn nicht nur in der Rezeption lehramtlicher Vorgaben erschöpft, sondern vielmehr von ihm Impulse ausgehen für die Gestaltung des kirchlichen Lebens. So konstatiert Burghardt: „Der übernatürliche Glaubenssinn des Gottesvolkes, der in graduell verschiedener Verwirklichung jedem Christgläubigen gegeben ist, ist ein institutionelles Strukturelement göttlichen Rechtes in der Kirche Christi, dem in seinen authentischen Äußerungen ein ‚Recht auf Beachtung‘ zukommt.“ (S. 338) Der Autor bezieht dies dann insbesondere auf die Interpretation kirchlicher Gesetze. Volle Zustimmung verdienen seine Thesen:

„Wenn das kanonische Gesetz eine ‚ordinatio fidei‘ ist, dann ist der ‚sensus fidei‘ das notwendige Medium und die kirchliche communio der inspirierende Ort seiner adäquaten Interpretation.“ (S. 339)

„Der Glaubenssinn, der imstande ist, sich in der Bildung von Gewohnheitsrecht bindend zum Ausdruck zu bringen und durch die Approbation desselben in das kirchliche Rechtsleben rechtskräftig integriert wird, erweist sich darin als ‚besten Ausleger der Gesetze‘.“ (S. 341)

Es wäre wünschenswert gewesen die kirchenrechtliche Relevanz des Glaubenssinnes nicht nur in Bezug auf die Interpretation darzulegen, sondern diese auch für den Katalog der Rechte und Pflichten aller Gläubigen (c. 208–223 CIC/1983) aufzuweisen. Insbesondere wäre hier der c. 212 CIC/1983 heranzuziehen, der einerseits die Gehorsamspflicht der Gläubigen betont und andererseits auch die Meinungsäußerungsfreiheit des Einzelnen im Bewusstsein der eigenen Verantwortung herausstellt.

Die Arbeit ist logisch stringent aufgebaut und gut lesbar, da sie die wichtigsten Ergebnisse immer wieder in Thesenform und optisch gekennzeichnet darlegt. Sie verdient Beachtung in der weiteren kirchenrechtlichen Diskussion um den Glaubenssinn.

Peter Krämer, Trier

RICCARDI, Andrea, Salz der Erde, Licht der Welt. Glaubenszeugnis und Christenverfolgung im 20. Jahrhundert, Freiburg u.a.: Herder 2002, 495 S., geb., € 36,00, ISBN 3-451-27421-3.

Professor Andrea Riccardi, Gründer der Gemeinschaft Sant'Egidio, ist Historiker und lehrt in Rom Geschichte des Christentums. In diesem Werk beschäftigt er sich mit den Märtyrern des vergangenen Jahrhunderts. Mit großem Fleiß hat er Tausende von Zeugnissen über Männer und Frauen des vergangenen Jahrhunderts untersucht, die für den christlichen Glauben ihr Leben hingegeben haben. Das Buch zeichnet ein Universum von Leid und Verfolgung, das fast alle Länder der Erde und die unterschiedlichsten Situationen umfasst, in denen sich christliche Männer und Frauen eingesetzt und Zeugnis für ein lebendiges Evangelium abgelegt haben. Es ist außerdem ein wertvolles ökumenisches Dokument, denn diese Glaubenszeugen entstammen allen christlichen Kirchen und Gemeinschaften, wie Riccardi eindrucksvoll deutlich macht.

Riccardi zeigt eine Seite des 20. Jahrhunderts auf, die uns heute selten bewusst wird, aber sehr real ist. Zahllose Massaker, Verfolgungen, Folterungen und Schikanen wurden von Christen des 20. Jahrhunderts erlitten. Es geht nicht nur um einzelne Glaubenszeugen, sondern um ein Massenmartyrium. Während des Jubiläumsjahres fand auf der Grundlage dieser Untersuchung eine große ökumenische Gedenkveranstaltung am Kolosseum in Rom statt, bei der Johannes Paul II. betonte, dass die Kirche im vergangenen Jahrhundert wieder zu einer Kirche der Märtyrer geworden ist – so wie niemals zuvor in ihrer Geschichte.

Wenn man auf der einen Seite in Bezug auf das 20. Jahrhundert von der größten Säkularisierung in der Geschichte des Christentums spricht, so zeigt sich hier, wie sich Christen bewährt haben und ihren Glauben bis zum Blutvergießen bezeugten. Interessant ist die Definition des Begriffes Märtyrer, den Andrea Riccardi für Christen anwendet, die während einer Verfolgung ermordet wurden, aber auch für Krankenschwestern, die während der Ebola-Epidemie in Afrika ihre Kranken nicht verlassen haben, sich deshalb ansteckten und gestorben sind – sie taten es, so der Autor, wegen ihres christlichen Glaubens und sind daher ebenfalls als Märtyrer zu bezeichnen.

Die Lektüre des Buches ist spannend, voller Details und Daten über persönliche Lebensschicksale, die manchmal den Atem stocken lassen. Vom sowjetischen Jahrhundert mit sei-

ner Profanierung und systematischen Zerstörung von Gotteshäusern und Ermordung von Bischöfen, Priestern, Ordensleuten und Laien bis zu den Verfolgungen unter den Nationalsozialisten, die das Christentum beseitigen wollten, weil sie sich selbst zur Religion erhoben. Widerstand wurde manchmal durch Solidarität mit Schwächeren oder Ausgegrenzten gezeigt, andere Male durch die Predigt, wie das Beispiel des evangelischen Pastors Paul Schneider zeigt, der durch seine Predigten aus der Todeszelle in Buchenwald vielen Gefangenen half, eine solche Hölle zu überleben. Es folgt die Geschichte der osteuropäischen Länder nach dem zweiten Weltkrieg mit einer bewegenden Schilderung der Situation in Albanien, dem ersten und bisher einzigen Staat der Welt, der sich in der Verfassung als atheistisch bezeichnete. Hier konnte es das Leben kosten, wenn jemand ein Kreuz in seiner Wohnung aufbewahrte oder beim Beten ertappt wurde.

Das Kapitel „Märtyrer und Mission“ beschäftigt sich mit Afrika und Asien. Weitere Themen sind China und Ostasien, Lateinamerika mit Erzbischof Romero, der 1980 am Altar ermordet wurde, weil er sich für die Armen und für Gerechtigkeit in seinem Land El Salvador eingesetzt hatte, Märtyrer in der arabisch-islamischen Welt, staatliche Kirchenverfolgungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Spanien und Mexiko und Märtyrer als Opfer von ethnischen und anderen Konflikten in den letzten Jahren. Es ist eine endlose Liste, die durch die akribische Arbeit von Andrea Riccardi nicht anonym und trocken bleibt, sondern eindrucksvoll verstehen lässt, was Glaubenszeugnis im 20. Jahrhundert konkret im Alltag bedeutet hat. Es ist wahrhaft ein Jahrhundert der Märtyrer. Das Buch bedient dabei keine apokalyptische Endzeitprophetie, sondern ist eine detaillierte Wiedergabe dessen, was wirklich geschehen ist: es sind keine Bilder, die eine triumphierende Kirche darstellen, sondern die ihren wahren und authentischen Sinn sichtbar machen.

Matthias Leineweber, Würzburg

MARX, Reinhard / Schallenberg, Peter (Hg.): „Wir haben Christi Sinn“. Heilige als Vorbilder priesterlicher Spiritualität. Paderborn: Bonifatius Verlag 2002, 218 Seiten, kart. € 15,40, ISBN 3-89710-190-4.

Überlegungen zur Theologie des Priestertums, zum Priesterbild, zum geistlichen Amt, zum zeitgemäßen Priester-Typus, zur beruflichen Rolle des Priesters im Kontext der kirchlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen bleiben nicht selten in idealen Typisierungen oder in Anforderungsprofilen stecken, die den einzelnen Menschen mit ihren Biografien, ihren Rosen und Neurosen wenig gerecht werden. In Diskussionen um Strukturreformen und künftigen Strategien wird überhaupt mehr mit Zahlen als mit konkreten Personen operiert.

Der vorliegende Sammelband ist zusammengestellt aus Vorträgen, die im Rahmen der Begegnungen der „Priesterinitiative Johannes XXIII.“ stattgefunden haben. Es spiegelt sich in ihm die Überzeugung, dass der Blick auf Heilige, auf strikt einmalige und unverwechselbare Menschen das geistliche Heranwachsen zum Priester und die Identitätsbildung der Priester fördern und so auch für die heutige pastorale Situation von Bedeutung sind. Das Mosaik der priesterlichen Spiritualität hat dabei „paulinische Farben“ (K. Backhaus), es kennt marianische Akzente (R. Marx). Zudem werden große Ordensgründer wie Benedikt von Nursia (E. Timmermann), Ignatius von Loyola (P. Schallenberg), Franz von Sales (F. J. Baur) befragt, welche Impulse ihr Charisma zum geistlichen Verständnis des Priesters geben kann. Ergänzt wird das Buch durch sehr anregende Überlegungen des Pastoralpsychologen K. Baumann zu priesterlichen „Identitätszuständen“ sowie zur Bedeutung der Liturgie für die priesterliche Spiritualität (Th. Witt). Es ist nicht nur Priesteramtskandidaten und Priestern sehr zu empfehlen.

Manfred Scheuer, Trier

SMOLINSKY, Heribert (Hg.): Die Erforschung der Kirchengeschichte. Leben, Werk und Bedeutung von Hubert Jedin (1900–1980). Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 61, Münster: Aschendorff Verlag 2001, 126 Seiten, kart., 17,40 DM.

„Der Jedin“ war für mehrere Studentengenerationen ein fester Bezugspunkt, wenn sie sich freiwillig oder gezwungenermaßen in die weiten Gefilde der Kirchengeschichte vertieften. Die Rede ist von dem von Hubert Jedin als Herausgeber konzipierten „Handbuch der Kirchengeschichte“. Dieses „Handbuch“ stellt jedoch nur einen Teil (bei weitem nicht der wichtigste) des umfangreichen Werks jenes Kirchenhistorikers dar, der in Deutschland (und dank zahlreicher übersetzter Werk nicht nur dort) als einer der Größten seiner Zunft gilt, obwohl er keine riesige Schülerschar um sich versammeln konnte. Jedins 100. Geburtstag und 20. Todestag waren der Anlass zu einer Tagung, bei der sich in Bensberg Schüler und Weggefährten, ehemalige Studenten und Freunde Jedins trafen. Die dort gehaltenen Vorträge dokumentiert der hier zu besprechende Band. Wohl spiegeln die meisten Beiträge etwas von der Verbundenheit mit der Person und dem Werk, dennoch betreiben die Referenten keine Heldenverehrung. Der Band bietet eine Nachzeichnung verschiedener Etappen des Lebens (Raymund Kottje S. 1–17; Norbert Trippen S. 87–102) und erste Ansätze zu einer Würdigung Jedins als Geschichtsschreiber (Giuseppe Alberigo S. 19–43), als Vermittler der Kirchengeschichte (Odilo Engels S. 73–85) und als bis heute maßgebender Bearbeiter der Geschichte des Konzils von Trient (Klaus Ganzer S. 103–116). Betont kritische Anfragen an Jedins Umgang mit der Zeitgeschichte, aber auch an sein Verständnis des Fachs (die in Bendorf kontrovers diskutiert wurden) stellt der Beitrag von Joachim Köhler (Geprägt von der Herkunft? Hubert Jedin als Schlesier; S. 45–72). Trotz etlicher Überschneidungen und Wiederholungen und trotz gewisser Probleme in der sprachlichen Gestaltung des Alberigo-Beitrags fügen sich die verschiedenen Beiträge zu einem insgesamt spannenden Bild einer bewegten Lebensgeschichte zusammen. Am Beispiel einer konkreten Person treten die verschlungenen Wege und Abwege der deutschen und europäischen Geschichte im verflochtenen Jahrhundert besonders plastisch vor Augen. Jedin, dessen Mutter konvertierte Jüdin war und der deshalb seine akademische Karriere und sogar das Leben in Deutschland zeitweilig aufgeben musste, drohte wiederholt vom Strudel der Ereignisse verschlungen zu werden. Verschiedentlich dämmert auch etwas von der Bedeutung der Geschichtsschreibung als „gefährlicher Erinnerung“ herauf, so wenn man in Rom den ersten Band von Jedins Geschichte des Konzils von Trient in der Ära Pius XII. nur unter der Ladentheke erhalten konnte, weil die Schilderungen Jedins über den Zustand der Kirche vor Trient für manche Vertreter der Kurie allzu viele Parallelen zur Gegenwart heraufbeschworen. In diesem Sinne liest sich auch besonders spannend, dass ein Hinweis Jedins auf bestimmte Umstände im Ablauf des I. Vatikanums Kardinal Frings zu seiner berühmten Intervention bei der Eröffnung des II. Vatikanums veranlassten, die Weichen stellend für den weiteren Gang der Verhandlungen wirkte.

Bernhard Schneider, Trier

## NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR

An dieser Stelle werden alle an die Redaktion eingesandten Bücher verzeichnet. Damit ist von Seiten der TThZ keine Rezensionsverpflichtung übernommen. Soweit der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift gestatten, werden Besprechungen veranlasst. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

AUGUSTIN, George / KREIDLER, Johannes (Hg.): Den Himmel offen halten. Priester sein heute. Mit einem Geleitwort von Karl Kardinal Lehmann. Freiburg: Herder Verlag 2003, 288 Seiten, kart., € 14,90, ISBN 3-451-27986-X.

AUGUSTINUS – HIERONYMUS: Epistulae Mutuae – Briefwechsel I und II, Lateinisch-Deutsch, übersetzt und eingeleitet von Alfons Fürst (Fontes Christiani 41/1 u. 2). Turnhout: Brepols Publishers 2002, zusammen 543 Seiten, zusammen € 63,37, Bd. 41/1 ISBN 2-503-52101-0 geb., ISBN 2-503-52102-9 kart., Bd. 41/2 ISBN 2-503-52103-7 geb., ISBN 2-503-52104-5 kart.

BINNINGER, Christoph: Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht. Berufen zum Aufbau des Gottesreiches unter den Menschen. Die Laienfrage in der katholischen Diskussion in Deutschland um 1800 bis zur Enzyklika ‚Mystici Corporis‘ (1943). Münchener Theologische Studien, II. Syst. Abt., Bd. 61. St. Ottilien: EOS Verlag 2003, 686 Seiten, € 60,00, ISBN 3-8306-7142-3.

BINNINGER, Christoph: Mysterium Inhabitationis Trinitatis. M. J. Scheebens theologische Auseinandersetzung mit der Frage nach der Art und Weise der übernatürlichen Verbindung der göttlichen Personen mit dem Gerechten. Münchener Theologische Studien, II. Syst. Abt. Bd. 62. St. Ottilien: EOS Verlag 2003, 276 Seiten, € 34,80, ISBN 3-8306-7146-6.

CORPUS ORATIONUM. XIII Subsidia Liturgica I: Missale Parisiense (1738), Missale S. Vitoni (1781), Missale Romanum (1970–75), hg. v. Eugenio MOELLER, Ioanne Maira CLÉMENT, Bertrandus Coppieters't WALLANT (Corpus Christianorum Series Latina 160 L). Turnhout: Brepols Publishers 2003, 237 Seiten, geb., € 108,00, ISBN 2-503-51224-0.

DESEČAR, Alexander: Die Bibel und Homosexualität. Kritik der revisionistischen Exegese. Augsburg: Schriften des Initiativkreises katholischer Laien und Priester in der Diözese Augsburg e. V., Heft 43, 2002.

ERDŐ, Péter / SZABÓ, Péter (Hg.): Territorialità e personalità nel diritto canonico ed ecclesiastico. – Territoriality and Personality in Canon Law and Ecclesiastical Law. Atti dell'XI Congresso Internazionale di Diritto Canonico e del XV Congresso Internazionale della Società per il Diritto delle Chiese Orientali. – Proceedings of the 11<sup>th</sup> International Congress of Canon Law and of the 15<sup>th</sup> International Congress of the Society for the Law of the Eastern Churches. Budapest: Szent István Társulat 2002, 927 Seiten, geb., ISBN 963 361 415 5.

FREY, Jörg / STEGEMANN, Hartmut (Hg.) unter Mitarbeit von Michael Becker und Alexander Maurer: Qumran kontrovers. Beiträge zu den Textfunden vom Toten Meer, Einblicke, Bd. 6. Paderborn: Bonifatius Verlag 2003, 200 Seiten, kart., € 15,40, ISBN 3-89710-205-6.

GARHAMMER, Erich / ZELINKA, Udo (Hg.): Brennender Dornbusch und pfingstliche Feuerzungen. Biblische Spuren in der modernen Literatur. Einblicke, Bd. 7. Paderborn: Bonifatius 2003, 305 Seiten, € 19,90, ISBN 3-89710-227-7.



- GERHARDS, Albert / DOEKER, Andrea / EBENBAUER, Peter (Hg.): Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum. Studien zu Judentum und Christentum. Paderborn: Schöningh 2003, 430 Seiten, € 44,90, ISBN 3-506-72368-5.
- HAGENE, Sylvia: Zeiten der Wiederherstellung. Studien zur lukanischen Geschichtstheologie als Soteriologie. Neutestamentliche Abhandlungen NF Bd. 42. Münster: Aschendorff 2003, X und 366 Seiten, kart., € 49,00, ISBN 3-402-04791-8.
- HAHN, Ferdinand: Theologie des Neuen Testaments, Bd. I, Die Vielfalt des Neuen Testaments, Bd. II, Die Einheit des Neuen Testaments. Tübingen: Mohr Siebeck 2002, Bd. I, Seiten XLIV + 858, Bd. II, Seiten XXXVI + 869, je Band € 49,00, ISBN 3-16-147952-1.
- KREIML, Josef: Die Selbstoffenbarung Gottes und der Glaube des Menschen. Eine Studie zum Werk Romano Guardinis. Münchener Theologische Studien, II. Syst. Abt., Bd. 60. St. Ottilien: EOS Verlag 2003, 529 Seiten, € 60,00, ISBN 3-8306-7129-6.
- MAYER-HAAS, Andrea J.: Geschenk aus Gottes Schatzkammer“ (bSchab 10b). Jesus und der Sabbat im Spiegel der neutestamentlichen Schriften. Neutestamentliche Abhandlungen NF 43. Münster: Aschendorff 2003, 736 Seiten, kart., € 86,00, ISBN 3-402-04790-X.
- MENKE, Karl-Heinz: Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre. Regensburg: Pustet Verlag 2003, 237 Seiten, geb., ISBN 3-7917-1729-4.
- PAPROTNY, Thorsten: Kurze Geschichte der antiken Philosophie, Herder Spektrum. Freiburg: Herder Verlag 2003, 192 Seiten, kart., € 9,90, ISBN 3-451-05286-5.
- SEDLMEIER, Franz (Hg.): Gottes Wege suchend. Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft. Würzburg: Echter Verlag 2003, 541 Seiten, brosch., € 39,00, ISBN 3-429-02515-X.
- TERTULLIAN: De Praescriptione Haereticorum – Vom prinzipiellen Einspruch gegen die Häretiker, Lateinisch-Deutsch, übersetzt und eingeleitet von Dietrich Schleyer (Fontes Christiani 42). Turnhout: Brepols Publishers 2002, 363 Seiten, kart. € 35,42, ISBN 2-503-52105-3 geb., ISBN 2-503-5216-1 kart.
- WAGNER, Harald: Dogmatik, Studienbücher Theologie, Bd. 18. Stuttgart: Kohlhammer 2003, 568 Seiten, kart., € 30,00, ISBN 3-17-016469-4.

# Geschichte des Bistums Trier



Heinz Heinen (Hrsg.)

## **Im Umbruch der Kulturen - Spätantike und Frühmittelalter Band 1**

Die Geschichte des Bistums  
Trier in fünf Bänden

ca. 665 Seiten, Festeinband  
Format: 16,5 x 23,5 cm  
EUR 39,90 / sFr 71,00  
ISBN 3-7902-0271-1

*Erstmals seit 140 Jahren erscheint mit diesem Werk wieder eine umfassende Geschichte des Bistums/Erzbistums Trier.*

*Für das heutige Bistum Trier bietet die neue Buchreihe die erste Gesamtdarstellung überhaupt. Ziel der Reihe ist es, eine wissenschaftlich fundierte, auf neuestem Forschungsstand stehende und zugleich gut lesbare Darstellung zu bieten.*

*Der vorliegende Band schildert die spannenden Jahrzehnte eines doppelten Neubeginns nach dem Untergang des alten Erzbistums und Kurfürstentums Trier im Jahr 1802 bis hin zu den dramatischen Auseinandersetzungen des sogenannten Kulturkampfes. Für die Kirche von Trier bedeutete diese Epoche in ihrer langen Geschichte einen Umschwung von besonderer Intensität.*

**Paulinus Verlag GmbH**  
– Buch & Media –

Maximineracht 11c, 54295 Trier, Postfach 30 40, 54220 Trier  
Telefon (0651) 46 08 - 121, Telefax (0651) 46 08 - 220

# Dogmatische Prinzipienlehre



**Peter Hünemann**

## **Dogmatische Prinzipienlehre**

*Glaube – Überlieferung – Theologie  
als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*

2003, IX und 318 Seiten, kart., 39,- €/  
sFr 68,80. ISBN 3-402-03300-3

Im Kontext der modernen Wissenschafts- und Gesellschaftsentwicklung hat sich das Aussehen der Theologie tiefgreifend gewandelt. Zugleich sind die kritischen Anfragen gewachsen. In welchem Sinn kann und muss heute – um des Glaubens willen – Dogmatik betrieben werden? Was sind ihre Grundlagen, ihre Referenzpunkte, ihre Verfahrensweisen? Was ist ihr Ort im Kontext der anderen theologischen Disziplinen und der Wissenschaften? Die vorliegende Dogmatische Prinzipienlehre geht einen neuen Weg. Der Glaube und die Gestalten seiner Bezeugung werden als Sprach- und Wahrheitsgeschehen reflektiert. Damit ergeben sich vertiefte Einsichten in die zentralen Themen der Prinzipienlehre: So erfährt die Lehre von den Loci theologici eine Neufassung. Gegenüber der Zeit vor dem II. Vatikanischen Konzil haben sich neue Loci herausgebildet. Der Gebrauch hat sich geändert. Die Lehre von der Unfehlbarkeit wird in ihrem rationalen Gehalt aufgeklärt. Die genetische Vorgehensweise eröffnet zugleich einen Einblick in die geschichtliche Entfaltung der Prinzipienlehre.

Dieses Lehrbuch ist Schritt für Schritt aus einer nahezu vierzigjährigen Lehrtätigkeit an den Theologischen Fakultäten in Freiburg/Breisgau, Münster und Tübingen erwachsen. Der Stoff wurde zuletzt im WS 2001/2 vorgetragen.



**ASCHENDORFF VERLAG**

48135 Münster

[www.aschendorff.de/buch](http://www.aschendorff.de/buch)

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit  
dem Katholisch-Theologischen Fachbereich der Universität Mainz

## **Reformprozesse in der Kirche**

Gundo Lames

Metanoia – Kirche im Wandel

Gundo Lames / Martin Lörsch

Der Pastoralplan – ein hilfreiches  
Instrument der Gemeindeentwicklung  
und der kirchlichen Organisationsberatung

Stefan Nober

Lernerfahrungen aus einem Dekanatsent-  
wicklungsprozess

Heribert Wahl

Reformstau zwischen Organisation  
und Kommunikation?

Manfred Scheuer

Geist und Form

Volker Malburg / Markus Nicolay

Gedanken zur Strukturreform im Bistum Trier

Besprechungen

Neue theologische Literatur

112. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus Verlag, Trier

4 2003

## INHALT

### AUFSÄTZE

- Gundo Lames: Metanoia – Kirche im Wandel.  
Vom Krisenschema zum Entdeckungsschema in Kirche und Pastoral?..... 255
- Gundo Lames / Martin Lörsch: Ein Segen wirst du sein.  
Der Pastoralplan – ein hilfreiches Instrument der Gemeindeentwicklung  
und der kirchlichen Organisationsberatung ..... 268
- Stefan Nober: „Von einigen, die auszogen ...“  
Lernerfahrungen aus einem Dekanatsentwicklungsprozess ..... 284
- Heribert Wahl: Reformstau zwischen Organisation und Kommunikation?  
Ein praktisch-theologischer und pastoralpsychologischer Zwischenruf ..... 299

### KLEINE BEITRÄGE

- Manfred Scheuer: Geist und Form. Anmerkungen zu kirchlichen Strukturreformen ..... 315
- Volker Malburg / Markus Nicolay: Denn sicher gibt es eine Zukunft.  
Gedanken zweier junger Priester zur Strukturreform im Bistum Trier ..... 323

### BESPRECHUNGEN ..... 332

### NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR ..... 337

#### **Anschriften der Mitarbeiter:**

Dr. Gundo Lames, Birkenweg 34, 54426 Breit  
Dr. Martin Lörsch, Poststr. 6, 55543 Bad Kreuznach  
Dipl.-Theol. Stefan Nober, Universitätsring 19, 54296 Trier  
Prof. Dr. Heribert Wahl, Universitätsring 19, 54296 Trier  
Dipl.-Theol. Volker Malburg, Hindenburgstr. 7, 54290 Trier  
Dipl.-Theol. Markus Nicolay, Jesuitenstr. 13, 54290 Trier  
Prof. Dr. Manfred Scheuer, Universitätsring 19, 54296 Trier

**Anschrift der Schriftleitung:** Prof. Dr. Manfred Scheuer, Universitätsring 19, 54296 Trier

**Verlag, Vertrieb und Anzeigen:** Paulinus Verlag GmbH, Buch & Print, Postfach 30 40, D-54220 Trier; Maximineracht 11c, D-54295 Trier; Telefon (06 51) 46 08-121, Telefax (06 51) 46 08-220

**Satz:** SatzWeise, Föhren

**Druck:** repa druck gmbh, Saarbrücken

**Erscheinungshinweise und Preise:** Quartalsweise am 15.2., 15.5., 15.8., 15.11. Jahresabonnement 33,50 EUR, Einzelheft 9,50 EUR. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 15,50 EUR. Preise einschließlich Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

#### **Urheberrechtliche Hinweise:**

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Datenverarbeitungsanlagen verwendbare Sprache übertragen oder in elektronischer Form gespeichert oder in das Internet eingestellt werden.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.



## Vorwort

Unter dem Titel „Reformprozesse in der Kirche“ geht dieses, der Pastoraltheologie gewidmete Themenheft der Trierer Theologischen Zeitschrift verschiedenen Aspekten von Kirchenreform nach. Das Autorenteam, das dieses Heft gemeinsam verantwortet, nähert sich den Problemen und Fragen, Wegen und Methoden, Risiken und Chancen von Reformprozessen nicht primär historisch oder systematisch unter grundsätzlichen, kriterio-theologischen Gesichtspunkten. Es fasst unter einer *praktisch-theologischen* Perspektive exemplarisch aktuelle Umstrukturierungs- und Transformationsprozesse ins Auge, die im Bistum Trier derzeit im Gang sind.

Nachdem das überkommene Applikationsmodell der Praktischen Theologie überholt ist, diese also nicht mehr auf das „Anwenden“ theologischer Vorgaben, die ohne expliziten Praxisbezug generiert wurden, reduziert werden kann, sollen mit der Wahrnehmung und Analyse („Sehen“), der theologischen Vergewisserung und normativen Rückbindung („Urteilen“) sowie den daraus sich nahelegenden Optionen und Handlungsimpulsen („Handeln“) im Blick auf konkrete kirchliche und ekklesiogenetische Vorgänge – pars pro toto – gegenwärtig verfügbare Instrumente und Sonden pastoraltheologischer Praxisreflexion dargestellt werden.

Ausgehend vom biblischen Motiv der „*Metanoia*“ und seinen anthropologischen Implikationen für eine mentale Wende entfaltet Dr. Gundo LAMES, Leiter des Referats „Pastorale Planung, Steuerung, Projekte“ im BGV Trier, den wichtigen Überstieg vom bisher leitenden, eher an Defiziten orientierten „*Krisenschema*“ zu einem auf produktive Suchbewegungen ausgerichteten, ressourcenorientierten „*Entdeckungsschema*“.

Welche mehrfach geschichteten hermeneutischen Ebenen zu beachten sind, wenn es an das *Erstellen eines Pastoralplans* geht, zeigen in einem gemeinsamen Artikel Dr. Martin LÖRSCH, Pfarrer im Seelsorgebezirk Bad Kreuznach und Mitarbeiter in der HA „Pastorale Dienste“ im BGV Trier, und Dr. Gundo LAMES auf. Theologisches und systemisches Denken und Praxis werden zusammengeführt, wenn und weil die verwendeten Methoden und Instrumentarien mit der pastoralen und theologischen Grundorientierung kongruent sind, sich als „stimmig“ erweisen. Über die Vorstellung geeigneter Arbeitsweisen und ihrer Verknüpfungen zeigen die Koautoren, dass Pastoralplanarbeit kein technokratisches Arbeiten, sondern ein geistlicher Prozess ist.

Ausgehend von eigenen „*Lernerfahrungen aus einem Dekanatsentwicklungsprozess*“ in Völklingen zeigt Dipl.-Theol. Stefan NOBER, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Pastoraltheologie, an Hand bisher zurückgelegter Stationen entscheidende Spannungsfelder auf einem anspruchsvollen Reformweg auf, die analog auch für andere Ebenen zu bedenken sind. Verfüg-

bare Möglichkeiten der Organisations-Entwicklung, solche Prozesse zu analysieren, zu verstehen, aber auch zu gestalten und reflektiert zu steuern, werden – in ihren Chancen wie ihrem Scheitern – plastisch.

Von der Warte eines „Beobachters sekundärer Ordnung“ geht Prof. Dr. Heribert WAHL, Inhaber des Lehrstuhls für Pastoraltheologie, möglichen *Beziehungsfallen* und *Doppelbotschaften* nach, in die noch so gut gemeinte Reformprozesse geraten können. Mit Hilfe der Kommunikationswissenschaft und der psychoanalytischen Selbstpsychologie werden im Sinn einer paradoxen Intervention zwei *Hauptgesetze des kirchlichen Reformstaus* formuliert und – vor dem Hintergrund gescheiterter missionarischer Neuaufbrüche im 20. Jahrhundert – erläutert.

Der Beitrag von Prof. Dr. Manfred SCHEUER, Inhaber des Lehrstuhls für Dogmatik und Dogmengeschichte I, trägt im Zueinander von „*Geist und Form*“ wichtige, fachübergreifende, theologisch-spirituelle Impulse ins kriteriologische Feld ein; aus dem Schatz lebendiger Überlieferung und heutigen theologischen Denkens zeigt er den inneren, communalen Lebenszusammenhang zwischen Strukturreformen und Glaubensgehalt auf.

Abschließend dokumentieren wir – pars pro toto – eine bei der Redaktion eingegangene *Stellungnahme* zweier jüngerer Bistums-Priester, Volker MALBURG und Martin NICOLAY, die sich aus der Sicht dieser Berufs- und Altersgruppe zu den (bis Frühsommer 2003 vorliegenden) Entwürfen zur Neustrukturierung der mittleren Ebene des Bistums (Regionen, Dekanate) äußern und größtmögliche Transparenz für den Gesamtvorgang einfordern. In Verbindung mit den in den Einzelbeiträgen des Heftes entwickelten Gesichtspunkten kann der Leser, die Leserin – über die inhaltliche Information hinaus – die hier angesprochenen und angemahnten Themen und Forderungen weiter reflektieren.

Insgesamt will dieses gemeinschaftlich erarbeitete Themenheft dem nicht selten gegen die kirchliche wie die theologische Praxis erhobenen Verdikt begegnen: „Es wird appelliert, aber nicht analysiert“ (Norbert Mette). Statt bloßer Appelle möchten wir vielmehr theoriehaltige und zugleich praktikable Analyse-Zugänge zur kirchlich-pastoralen und religiös-gesellschaftlichen Realität vorstellen und dafür werben, die der (Praktischen) Theologie von Seiten der Organisations-Entwicklung, der Systemtheorie, der Lern- und Bildungsforschung und anderen Humanwissenschaften zur Verfügung gestellten Instrumente nicht unkritisch zu assimilieren oder zu okkupieren, sondern empathisch und kritisch aufzunehmen und gegebenenfalls zu transformieren – im Dienst am Reich Gottes, um das es allen ekklesialen Reformprozessen hofentlich zu tun ist.

Für das Autoren-Team: Heribert Wahl

# Metanoia – Kirche im Wandel – vom Krisenschema zum Entdeckungsschema in Kirche und Pastoral?

## I. Zugänge

Die gesellschaftlichen Wandlungsprozesse sind temporeich und tiefgreifend. Die Individuen sind in einem bisher kaum gekannten Ausmaß risikoreich auf sich selbst verwiesen, weil die orientierungs- und sinnstiftenden Werte und Verhaltenskodizes äußerst plural und unübersichtlich geworden und dem einzelnen zur Wahl aufgegeben sind. „Alles wird mehr und mehr zu einer Frage persönlicher Entscheidung.“<sup>1</sup>

Zudem ist durch die gesellschaftliche Differenzierung und Säkularisierung die abendländische Monopolstellung des Christentums als eine dem Einzelnen vorgeordnete Wert- und Sinnstiftungsinstanz so weit abgeschmolzen, dass es heute immer weniger als selbstverständlich erscheint, dass Menschen „einfach“ auf Grund sozialisatorisch günstiger Bedingungen Christen im Sinne kirchlich-konfessioneller Prägung werden bzw. auch ein Leben lang bleiben.

Das macht vor allem den Kirchen zu schaffen, da sie lernen müssen, von der mehr oder weniger unhinterfragten Selbstverständlichkeit des (konfessionell geprägten) Christseins abzusehen und ggf. auf (Neu-)Evangelisierung umzustellen.<sup>2</sup> Diese Herausforderung zum Lernen wird trotz der Selbstbeschreibung der Kirche als einer „ecclesia semper reformanda“<sup>3</sup> nicht so ohne weiteres angenommen. Denn die volksskirchliche Blüte des Christentums in der Bundesrepublik versorgte noch nahezu ungebrochen bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein die Mitglieder der Kirche sowie ihr hauptamtliches Seelsorgepersonal mit der Vorstellung, die volksskirchliche Sozialgestalt der Kirche sei beständig, allgemeingültig und zukunftssicher. Und dort, wo sie

<sup>1</sup> Franz-Xaver KAUFMANN, Christentum und Christenheit, in: Paulus GORDAN (Hg.) Evangelium und Inkulturation (1492–1992), Graz-Wien-Köln 1993, 101–128, 123. Vgl. zur Auseinandersetzung mit der von Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim beschriebenen Individualisierungsthese: Jürgen FRIEDRICHS (Hg.), Die Individualisierungsthese, Opladen 1998.

<sup>2</sup> Vgl. Joachim WANKE, Brief eines Bischofs aus den neuen Bundesländern über den Missionsauftrag der Kirche für Deutschland, in: Die Deutschen Bischöfe, „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein, Bonn 2000, 35–42.

<sup>3</sup> Vgl. Hubert RITT, „Sie waren ein Herz und eine Seele“ (Apg 4,23). Anspruch und Wirklichkeit des Christseins in den Gemeinden damals und heute, in: Konrad BAUMGARTNER (Hg.), Gemeinde gestalten, Regensburg 1999, 15–34, 28 f.

bedroht zu sein schien, galt sie (und gilt sie für manche noch immer) als wieder herstellbar.<sup>4</sup>

Das prägt(e) die Mentalität der Gemeinden, die Einstellungen einer großen Zahl von Christen und von denen, die als Priester oder Laientheologen und Laientheologinnen in den Seelsorgedienst gestellt sind. Vor allem die Älteren unter ihnen haben über ihre Herkunft und Ausbildung selbst noch biografisch bedeutsamen Kontakt zum volksskirchlichen Milieu, haben vielleicht dort Berufung erfahren und ihre Motivation zum kirchlichen Dienst gefunden. Als „Zeitzeugen“ erleben sie den Bedeutungsverlust der Kirche schmerzlich.<sup>5</sup> Sie sind mit der scheinbaren Erfolglosigkeit ihres Tuns konfrontiert, sehen wie vor laufender Kamera, dass das, wofür sie bisher gelebt und gearbeitet haben, immer mehr Menschen immer weniger zu bedeuten oder zu interessieren scheint.

Verschärft wird diese Entwicklung von einer Verknappung finanzieller und personeller Ressourcen. Zugleich sind vermehrt Auseinandersetzungen über die nach innen wie nach außen mit dem Ziel religiös-kirchlicher Bindung und zugleich Profilbildung angelegten Kirchen- und Gemeindebilder beobachtbar, was die Mitglieder eher zu desintegrieren als zu integrieren scheint.<sup>6</sup>

Daneben beschreiben Religionssoziologen, Pastoraltheologen und Trendforscher die Rückkehr von Religion und Spiritualität in die säkularisierte Gesellschaft.<sup>7</sup> Ein „Megatrend Religion“<sup>8</sup> wird ausgemacht, der sich marktförmig organisiert.<sup>9</sup> Doch allem Anschein nach profitiert die Kirche nicht von diesen „religionsproduktiven Tendenzen der Gegenwart“<sup>10</sup>, die Hochschild

<sup>4</sup> Vgl. Michael HOCHSCHILD, *Auf der Schwelle in die Zukunft*, Stuttgart 2001, 16 ff. und 25: „So gesehen dokumentiert die gegenwärtige Krise der Kirche vor allem ihre Unzufriedenheit über die Abweichung vom Goldenen Zeitalter (gemeint ist vor allem die Zeit des Milieukatholizismus, G. L.) und zeigt an, dass es nicht mehr so ist wie es einmal war, man es aber gerne wieder so hätte. Das Heimweh dominiert und das Fernweh kommt wieder einmal zu kurz.“

<sup>5</sup> Medard KEHL, *Wohin geht die Kirche?* Freiburg-Basel-Wien, 2. Auflage 1996, 21 f.

<sup>6</sup> Vgl. Rainer BUCHER, *Desintegrationstendenzen der Kirche*, in: Albert FRANZ (Hg.), *Was ist heute noch katholisch? Zum Streit um die innere Einheit und Vielfalt der Kirche* (QD 192), Freiburg-Basel-Wien 2001, 266–290; vgl. die Auseinandersetzung um den Pastoralplan von Passau, z. B. Paul M. ZULEHNER, *Abschied von der Beteiligungskirche?*, in: *Stimmen der Zeit*, Heft 7, Juli 2003, 435–448.

<sup>7</sup> Vgl. Hans WALDENFELS, *Rückkehr der Religion*, in: DERS. (Hg.), *Religion. Entstehung – Funktion – Wesen*. Freiburg-München 2003, 7–25; Karl GABRIEL, *(Post-)Moderne Religiosität zwischen Säkularisierung, Individualisierung und Deprivatisierung*, in: Hans WALDENFELS (Hg.) 2003, a. a. O. 109–132.

<sup>8</sup> Vgl. Regina POLAK (Hg.), *Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa*, Ostfildern 2002.

<sup>9</sup> Vgl. Karl GABRIEL 2003 (s. Anm. 7) 121 f.

<sup>10</sup> Vgl. Hans Joachim HÖHN, *Gegenmythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*, Freiburg 1994.



als „neue Religionsfreundlichkeit“ beschreibt.<sup>11</sup> Religion verschwindet demnach nicht aus der Gesellschaft, doch sie tritt an vielen Stellen in unkirchlichen Gewändern, eben privatisiert und individualisiert, auf, auch wenn „die Semantik des Religiösen nach wie vor von ihrer kirchlichen Verfassung dominiert wird“.<sup>12</sup>

Das wirft kritische Fragen auf: Wie wird kirchlich und pastoraltheologisch einerseits der Bedeutungsverlust und andererseits die „neue Religionsfreundlichkeit“ säkularisierter Gesellschaft wahrgenommen und bewertet, und mit welchen pastoralen Konzepten soll gearbeitet werden? Muss die Kirche sich auf einem religiösen Markt behaupten bzw. muss sie ihre Angebote marktförmig organisieren, um gehört und gesehen zu werden?<sup>13</sup> Kirche, so scheint es, ist darauf angewiesen, umzudenken. Und wie kann sie es tun, ohne die ihr eingestiftete Botschaft vom Reich Gottes zu verraten, ohne ihre Identität und sich selbst sowie das, was ihr Heiligstes ist, im Markt zu verlieren?<sup>14</sup>

## II. Metanoia – auf Dauer gestellter Zuspruch und Anspruch

Diesen Herausforderungen zu begegnen, erfordert Zeiten zur Reflexion, Unterbrechung bisher eingeschliffener Routinen und pastoraler Handlungen. Zumindest theoretisch gehört das zum inneren Programm der Kirche, die im Sinne einer strukturellen Kontinuität<sup>15</sup> ihre Identität und gleichzeitig im Durchdringen der „Zeichen der Zeit“<sup>16</sup> ihre Relevanz eben nicht nur für das religiöse, sondern darin auch für das gesellschaftliche Leben sowie für und mit den einzelnen Menschen entwickeln will.<sup>17</sup> Diese Fähigkeit, das „Und-so-weiter“<sup>18</sup> zu unterbrechen bzw. damit umzugehen, dass eine scheinbare linea-

<sup>11</sup> Michael HOCHSCHILD, Religion in Bewegung, Münster 2001 unter der Überschrift: „Religiöser Aufwind als kirchlicher Sinkflug?“, 12–59.

<sup>12</sup> Karl GABRIEL 2003 (s. Anm. 7) 119. Michael N. EBERTZ, Erosion der Gnadenanstalt. Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche, Frankfurt/M. 1998, 118 merkt allerdings an, dass die religiösen Selbstdefinitionen sich immer weniger mit Beschreibungen von Kirchlichkeit decken.

<sup>13</sup> Vgl. Thomas RÖHR, „Optimale Verkündigung“ auf dem religiösen Markt, in: Joachim FETZER (Hg.), Kirche in der Marktgesellschaft, Gütersloh 1999, 168–182, 168: „Wer nicht kommuniziert, wird vom religiösen Markt bestraft!“

<sup>14</sup> Vgl. Kurt KOCH, Fenster sein für Gott. Unzeitgemäße Gedanken zum Dienst in der Kirche, Freiburg/Schweiz, 15–43.

<sup>15</sup> Vgl. zum Ansatz der strukturellen Kontinuität Medard KEHL, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, 2. Auflage Würzburg 1993, 277 ff.

<sup>16</sup> Vgl. Andreas WOLLBOLD, „Nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“, in: Bertram PITTNER / DERS. (Hg.), Zeiten des Übergangs, Leipzig 2000, 354–366.

<sup>17</sup> Vgl. GS 4; LG 8.

<sup>18</sup> Vgl. Michael HOCHSCHILD, Wo liegt die Zukunft der Kirche? Vom Milieu zum Netzwerk, in: Antonianum (1999), 697–724, 699.



re Entwicklungslinie irritiert ist, und darum zu wissen, dass Gott selbst mit einer für uns Menschen unverfügbaren Logik in den Alltag hineinwirkt, ist eine der geistlichen Gaben, die der Kirche zur Verfügung steht.

Ihr selbst ist das im biblisch-theologischen Ansatz der Umkehr zugleich als Anspruch und Zuspruch zugesagt. „Das Streben nach Umkehr ist nicht nur eine Tat des Menschen. Sie ist die Regung eines ‚zerknirschten ... Herzens‘ (Ps 51,19), das durch die Gnade dazu gebracht und bewegt wird, der barmherzigen Liebe Gottes, der uns zuerst geliebt hat, zu entsprechen“.<sup>19</sup>

Im Alten Testament wird mit „*schub*“ („*teschuwa*“)<sup>20</sup> in der Perspektive von „zu Gott zurückkehren und auf seine Stimme hören“ (Dtn 4,29–30) die Umkehrterminologie entfaltet. Die erwartete Bewegung der Umkehr ist, Gott zu suchen in der Zusage, ihn dann zu finden, „wenn du mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele nach ihm verlangst.“ Der Umkehrruf der Propheten führt hinein in das „Drama von Israels Abfall von Jahwe und seiner Umkehr/Rückkehr zu Jahwe“ und damit in ein zukunftsfähiges Bundesverhältnis.<sup>21</sup> Hosea mahnt angesichts eines zur Gewohnheit gewordenen Glaubens an, „nimmt Neuland unter den Pflug, denn es ist Zeit, den Herrn zu suchen“ (Hos 10,12a).<sup>22</sup> Er zeigt an, dass der Umkehr des Menschen die Hinwendung Gottes zum Menschen vorausgeht (Hos 11,8–9). Dabei ist der Mensch in seiner Wesensmitte, seinem Herzen (hebr. „*leb*“) ganzheitlich mit Vernunft, Wille und Gefühl angesprochen. Er entdeckt Gottes unbedingte Zuwendung als Eröffnung einer neuen Zukunft im Verhältnis Gott und Mensch. Ezechiel macht darauf aufmerksam, dass der Sünder nicht verdammt sein muss, sondern ihm durch Umkehr von Gott her ein neues Herz und ein neuer Geist gegeben wird. (Ez 11,19; 36,25–27). Es bleibt aber auch möglich, die Umkehr zu Gott zu verfehlen (Jer 13,23–27), etwa dann, wenn sie geheuchelt und nur vorgespielt ist.<sup>23</sup> So ist die prophetische Umkehrforderung der Ruf in einen die Existenz verändernden Wandel, in dem es nicht einfach bei äußeren Bußritualen bleibt.<sup>24</sup>

Davon geprägt ist die neutestamentliche Umkehraufforderung.<sup>25</sup> Gleich

<sup>19</sup> Katechismus der Katholischen Kirche 1993, Nr. 1428. Er unterscheidet eine erste Umkehr, gemeint ist die Umkehr durch die Taufe, von einer zweiten Umkehr, gemeint ist „eine fortwährende Aufgabe für die ganze Kirche“, die selbst reinigungs- und erneuerungsbedürftig ist, vgl. LG 8.

<sup>20</sup> Vgl. Peter WELTEN, Art. Buße: II. Altes Testament, in: TRE, Bd. 7, Berlin u. a. 1981, 433–439.

<sup>21</sup> Josef BLANK, Art. Umkehr, in: Peter EICHER (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, erweiterte Neuausgabe, Bd. 5, München 1991, 183–189, 184f.

<sup>22</sup> Vgl. Franz-Peter TEBARTZ-VAN ELST, Gemeinden werden sich verändern. Mobilität als pastorale Herausforderung, Würzburg 2001, 17–20.

<sup>23</sup> Vgl. BLANK 1991 (s. Anm. 21) 185.

<sup>24</sup> Vgl. ebd. 184; ThWNT 4, 972–985, 981f.

<sup>25</sup> Vor allem die Evangelien, die Apostelgeschichte und die Apokalypse verwenden

zu Beginn des Markusevangeliums im Anschluss an das Auftreten von Johannes dem Täufer, der die Taufe zur Umkehr<sup>26</sup> verkündet, wird von Jesus berichtet, dass er vom Geist Gottes in die Wüste getrieben wurde und nach seiner Rückkehr nach Galiläa „das Evangelium Gottes“ verkündete: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium“ (Mk 1,14–15). Markus sieht, dass mit dem Kommen Jesu auch die Zeitenwende gekommen ist. Das Reich Gottes hat begonnen und wird in einer Haltung, die von Umkehr und Glauben geprägt ist, entdeckt (werden).<sup>27</sup>

Metanoia/metanoiein bedeutet dann mehr als „seine Meinung ändern“ oder „um- bzw. neudenken“. Der Evangelist Markus greift die alttestamentlich-prophetische Bedeutung auf und zielt damit auf die „Kehre des Lebens, die den Lebensweg radikal umwenden will.“<sup>28</sup> Es geht darum, sich Gott und seiner Botschaft vertrauensvoll zuzuwenden und dadurch heilvolle Möglichkeiten des Lebens zu entdecken bzw. zu entwickeln.<sup>29</sup>

Und im Ergreifen dieser Möglichkeiten ereignet sich „Nachfolge“ und „Berufung“ mit der Konsequenz, aufgrund der erfahrenen Barmherzigkeit Gottes zu unterscheiden: Wege, die Menschen und Organisationen in unheilvolle Begegnungen und Handlungen verstricken, von Wegen, die Menschen und Organisationen aus selbst- sowie fremdverschuldeten Verstrickungen herausführen.<sup>30</sup> Um diese Unterscheidung treffen zu können, ist es notwendig, in einer zugewandten Weise mit sich selbst sowie mit Gott in Kontakt zu sein, um nicht permanent in der Sorge um sich selbst handlungsunfähig und ohnmächtig zu werden. Es ist notwendig, genau hinzusehen und sich sowie die anderen mit den wechselseitigen Erwartungen und Indifferenzen oder gar Abwertungen in den Blick zu nehmen. Insofern ist Pastoral zu einem unterscheidenden Sehen und Urteilen herausgefordert.

Dabei hat die Kirche, so die französischen Bischöfe in ihrem Brief an die Katholiken Frankreichs, auch „die Verantwortung dafür, den Ruf des Evan-

---

sprachlich dafür das griechische Substantiv „metanoia“ bzw. das griechische Verb „metanoiein“.

<sup>26</sup> Vgl. Joachim GNILKA, Das Evangelium nach Markus, Teilband 1 (EKK), Zürich-Einsiedeln-Köln, 45 f. Für Gnilka ist die Übernahme der Taufe eine öffentliche Kundgabe der Buß- und Umkehrbereitschaft, die den Vorgang der Buße und nicht den Vorgang des Waschungsritus in den Vordergrund stellt.

<sup>27</sup> Vgl. GNILKA 1978 (s. Anm. 26) 66 f.

<sup>28</sup> Ebd. 67.

<sup>29</sup> Vgl. Fritzeo LENTZEN-DEIS, Das Markus-Evangelium. Ein Kommentar für die Praxis, hg. v. Eleonore BECK und Gabriele MILLER, Stuttgart 1998, 14–17.

<sup>30</sup> Vgl. Georg STRECKER, Theologie des Neuen Testaments, bearbeitet, ergänzt und hg. v. Friedrich Wilhelm HORN, Berlin-New York 1996, 462–429; Wolfgang LENTZEN-DEIS, Art: „umkehren“ in: Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, hg. v. Gottfried BITTER und Gabriele MILLER, München 1986, 356–360; „Im Himmel wie auf Erden“. Die Gewinner haben das moralische Recht des Erfolgs – und die Verlierer? Ein Gespräch mit Dorothee SÖLLE, in: Religion heute 1996, 150–156.

geliums zur Bekehrung in das konkrete Hier und Jetzt zu übersetzen.“<sup>31</sup> Die Kirche kann sich dazu auf Paulus im Römerbrief beziehen. Paulus sagt im Vertrauen auf Gottes Erbarmen sein Grundsatzprogramm an. Er mahnt die römischen Christen, sich selbst als heiliges Opfer darzubringen als die Form des „wahren und angemessenen Gottesdienstes“, um dann zu sagen: „Gleicht euch nicht dieser Welt an, sondern wandelt euch und erneuert euer Denken, damit ihr prüfen und erkennen könnt, was der Wille Gottes ist: was ihm gefällt, was gut und vollkommen ist“ (Röm 12,1–2).<sup>32</sup>

Es kommt eben auf die Art und Weise des Sehens sowie auf die Unterscheidungskriterien an, die das anschließende Handeln und Gestalten mitbestimmen.<sup>33</sup> Metanoia als Zuspruch und Anspruch ermutigt zu einem Um- und Neudenken der personalen sowie organisationalen Gesinnung und Haltung, was auch in der Folge zu einer anderen Sicht von Welt und Gesellschaft führt.<sup>34</sup>

Es empfiehlt sich, die bisherigen Wahrnehmungsinstrumente sowie die Unterscheidungskriterien zu überprüfen. Die These dabei ist, dass der Bedeutungsverlust der Kirche und ihrer Botschaft zunächst ein Klage- und Krisenschema aktualisiert und die Fähigkeit zur Umkehr verdeckt. Erst durch die aktive Hereinnahme dessen, was biblisch-theologisch mit Metanoia ausgesagt ist, kann vom Krisenschema auf das Entdeckungsschema umgestellt werden.<sup>35</sup>

### III. Vom Krisenbeschreibungszusammenhang zum Entdeckungszusammenhang

Metanoia in dieser biblisch-theologischen Perspektive enthält hermeneutisches (sehen – entdecken), urteilkritisches (urteilen – unterscheiden) und

---

<sup>31</sup> Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft. Brief an die Katholiken Frankreichs von 1996, in: Stimmen der Weltkirche, Nr. 37, Bonn 2000, 61.

<sup>32</sup> Vgl. ebd. 61; Michael THEOBALD, Römerbrief Kapitel 12–16 (SKK 6/2), Stuttgart 1993, 14–30.

<sup>33</sup> Vgl. dazu die Fastenpredigt von Gerhard FEIGE, „Gleicht euch nicht dieser Welt an ...“ (Röm 12,2), in: PITTNER / WOLLBOLD 2000 (s. Anm. 16) 198–217, 198–204.

<sup>34</sup> Vgl. Thomas LUCKMANN / Heinrich DÖRING / Paul M. ZULEHNER, Anonymität und persönliche Identität, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 25, Freiburg 1980, 5–38, 25 ff.

<sup>35</sup> Interessant ist an dieser Stelle zu beobachten, dass der Begriff Metanoia gerade in be-raterischen Kontexten Einlass findet. Zum einen, z. B. bei Peter M. SENGE, Die fünfte Disziplin, Stuttgart 1996, wird Metanoia identisch gesetzt mit einer tieferen Bedeutung von Lernen (23 f.): „Echtes Lernen berührt den Kern unserer menschlichen Existenz. Lernen heißt, dass wir uns selbst neu erschaffen. Lernen heißt, dass wir neue Fähigkeiten erwerben, die uns vorher fremd waren. Lernen heißt, dass wir unsere kreative Kraft entfalten, unsere Fähigkeit, am lebendigen Schöpfungsprozess teilzunehmen.“ Für Senge ist das die Grundbedeutung einer „lernenden Organisation“. Zum anderen wählen Beratungsagenturen „Me-

handlungsstiftendes (handeln – entscheiden und die Konsequenz der Entscheidung umsetzen) Potential. Metanoia ermutigt zum Lernen und stattet mit Gelassenheit aufgrund der vorgängigen Barmherzigkeit Gottes aus.<sup>36</sup> Sie fordert auf zu einer ständigen Bewegung (zu einem „lebenslangen“ Lernen), den eigenen Weg auf seine Evangeliumsgemäßheit zu überprüfen und ihn entsprechend zu gestalten.

Das bleibt trotz des Zuspruches anstrengend, weil die Wegentscheidungen in einer sich ausdifferenzierenden Gesellschaft eben nicht einfach festgelegt, sondern in der konkreten Rückbindung an das Evangelium immer aktuell zu finden und zu treffen sind. Aber gerade das macht die Zukunftsfähigkeit der Kirche aus und setzt sie selbst der Notwendigkeit von Wandel und Entwicklung aus. Sie kann dabei in Sackgassen hineinrennen, doch wird sie in der von Gott geschenkten Zuversicht die Kraft entwickeln, umzukehren.

Das freilich hat nichts mit Sozialromantik zu tun und einer oberflächlichen Hoffnung, in Krisenzeiten mit Gewichtsverlust zu überwindern. Zuspruch und Anspruch der Metanoia führen in die Auseinandersetzung, die eben gewohnte Muster und Routinen unterbricht, neue Erkenntnisse und neues Wissen bereitstellt und von daher auch veränderte Zugänge in die „Welt“ und zu sich selbst entwickeln hilft. Um das zu verdeutlichen, greife ich zunächst die gegenwärtig in der Kirche und ihren pastoralen Landschaften durchaus verbreitete Krisensemantik auf. Im zweiten Schritt möchte ich zeigen, worin der Gewinn liegt, wenn diese Krisensemantik überwunden und auf eine Entdeckungsperspektive hin geöffnet werden kann.

#### a) Beobachtungen zum Krisenschema

Mit „Krise“ wird gegenwärtig Zustand und Klima nicht nur in der Wirtschaft oder in der Politik, sondern eben auch in der Kirche beschrieben.

Hochschild sieht „Krise“ als einen Übergangszeitraum an, in dem die Erwartungen auf eine „Wende“ mit der Alternative: es kann besser oder es kann schlechter werden, gerichtet sind, ohne schon genau sagen zu können, was zu tun ist, damit es besser und nicht schlechter wird.<sup>37</sup> Diese Rätselhaftigkeit lässt zunächst das Verhalten in der Krise dahin tendieren, das, was vor der Krise war, wieder herstellen zu wollen, weil man zumindest da weiß, was man hatte. Zuweilen will man auch festhalten, was in der augenblicklichen Umbruchsituation noch zu retten ist aufgrund der mitschwingenden Ängstlichkeit, im Anschluss an die Krise auch das noch verloren zu haben. Dabei sind allerdings Auseinandersetzungen darüber angesagt, wie und durch wen

Metanoia“ als Firmennamen, vgl. z.B. Metanoia GmbH-Personalentwicklungsgesellschaft ([www.metanoia-net.de](http://www.metanoia-net.de)).

<sup>36</sup> Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000 (s. Anm. 2) 8 f.

<sup>37</sup> Vgl. HOCHSCHILD 1999 (s. Anm. 18) 706.



und mit welchen Mitteln entschieden wird, was es denn zu retten gilt, und daran anschließend, wie dieses Retten auch gelingen kann. Für Hochschild ist „Krise“ für die Kirche kein hilfreiches Beobachtungsschema, „weil sie zu einem kontraproduktiven Festungsdenken führt.“<sup>38</sup>

Aber bleiben wir für einen kurzen Moment bei dem, was kirchlicherseits beobachtet wird, wenn unter dem Vorzeichen der Krise beobachtet wird. So fällt kirchensoziologisch erhobenes Zahlenmaterial auf, das mit „mehr“ oder „weniger“ operiert: Weniger Berufene, weniger Gläubige, mehr Austritte, eine abnehmende Zahl von Ordensmitgliedern, weniger Kirchensteuern, weniger kirchliche Eheschließungen, weniger Gottesdienstbesucher, weniger Jugendliche, usw.<sup>39</sup>

Zugleich wird deutlich, dass diese Befunde eine Basis in den Pfarreien haben, was eben dort zu einer Krisensemantik führt, die in folgenden Beschreibungen beispielhaft aufscheint: In den Familien wird kaum noch oder gar nicht mehr gebetet, die Familien leisten keine ausreichende kirchliche Sozialisation, Eltern sind glaubenssprachlos im Blick auf sich selbst sowie auf die Fragen und Sehnsüchte ihrer Kinder, die Teilnehmer bei kirchlichen Beerdigungen kennen die liturgisch vorgesehenen Antworten nicht mehr, die Jugendlichen bleiben weg usw. Nicht selten entwickeln die kirchlichen Mitarbeiter eine eher resignative Tendenz: Was sollen wir denn nicht noch alles tun, um diese Entwicklung aufzuhalten? Viele, die sich engagieren, fühlen sich latent gekränkt durch die, die nicht kommen. Sie erleben sich zusehends in eine Minderheitensituation abgedrängt.<sup>40</sup>

Als hintergründige Folie für diese Wahrnehmungen sieht Hochschild die eigenartige normative Kopplung von Vergangenheit und Zukunft. „Erinnert“ wird die noch nahe Vergangenheit des Milieukatholizismus und der Volkskirche mit den vorhandenen Stabilisatoren selbstverständlicher Kirchlichkeit, wie z. B.: Die große Mehrheit der Bürger gehörte einer Kirche an. Diese Zugehörigkeit zur Kirche besaß eine gesellschaftsintegrierende Funktion<sup>41</sup>. Der Mitvollzug des Kirchenjahres war mehr oder weniger selbstverständlich und prägend für den Lebensrhythmus. Dadurch wurde fast wie von selbst zusammen mit der Schule, der Pfarrgemeinde und den Familien (konfessionsgebundenes) Glaubenswissen weitergegeben in Verbindung mit einer sozial kontrol-

<sup>38</sup> HOCHSCHILD 2001 (s. Anm. 11) 35.

<sup>39</sup> Vgl. entsprechendes Datenmaterial, z. B. EBERTZ 1997 und 1998 (s. Anm. 12).

<sup>40</sup> Vgl. Wilhelm ZAUNER, Einübung in eine Kirche als Minderheit, in: PITTNER / WOLLBOLD 2000 (s. Anm. 16) 367–378, 376: „Die Kirche in unseren Ländern wird also lernen müssen, für andere Kirchen und Religionen Platz zu machen.“

<sup>41</sup> Vgl. Michael N. EBERTZ, Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum, Freiburg 2003, 21 f.; HOCHSCHILD 2001 (s. Anm. 11) 37 f.



lierten Glaubenspraxis. Kirche erschien als Lebenszusammenhang.<sup>42</sup> Die Beichtpraxis war noch intakt.<sup>43</sup>

Diese Stabilisatoren werden dann angesichts der Krise im Muster des „Und-so-weiter“ in die Zukunft übertragen als die von früher her gut vertrauten Garanten für die Zukunftsfähigkeit der Kirche. Von Pastoral und kirchlichen Reformanstrengungen, die dem Krisenschema in der normativen Kopplung milieukatholischer Vergangenheit und Zukunft folgen, wird dann ebenso normativ erwartet, dafür Sorge zu tragen, dass diese Stabilisatoren nicht weg brechen bzw. wieder herzustellen sind. Als prominenter Ort, an dem das zu geschehen hat, wurde und wird die Pfarrgemeinde in den Blick genommen. Die Ortsgemeinde wird dabei zum einen „überfüllt“ mit Aufgaben und zum anderen folgt sie der ekklesiologischen und kirchenrechtlich abgesicherten Zentrierung auf den Pfarrer mit der Folge, dass bei abnehmenden Pfarrerrzahlen entweder mehrere Pfarreien von einem Pfarrer „versorgt“ werden müssen bzw. Pfarreien durchaus konfliktbeladen aufgelöst und zu einer neuen größeren Pfarrei / Großpfarre errichtet werden.<sup>44</sup> In solchen Konstellationen begegnen sich dann häufig die Klage der Pfarrer im Blick auf ihre Überlastung und die der Mitglieder vor allem aus den Kerngemeinden, nicht mehr genügend priesterliche Aufmerksamkeit zu erhalten.

Die vielen in dieser Art und Weise ausgerichteten pastoralen und strukturellen Bemühungen führen allem Anschein nach aber nicht zu einer Stabilisierung. Stattdessen „schlägt das Zutrauen in eine bessere Aussicht in ihr Gegenteil um. Es stellt sich mit der Zeit eine fragwürdige Selbstbemitleidung der Kirche ein, die schließlich mehr Kräfte lähmt als sie mobilisiert.“<sup>45</sup>

Sich in dieser Situation für das Festhalten am Krisenschema zu entscheiden, könnte bedeuten, Wandel und Entwicklung längerfristig als etwas zu begreifen, was „außerhalb“ der Kirche liegt und somit permanent als äußere Bedrohung (Gefahr) für das „innen“ abgewehrt werden muss.<sup>46</sup> Oft wird ein solches Verhalten mit dem Hinweis darauf legitimiert, dass die Binnenwelt in Ordnung sei und die Außenwelt eben nicht, doch auch in Ordnung kommen

<sup>42</sup> Vgl. Paul M. ZULEHNER, *Helft den Menschen leben. Für ein neues Klima in der Pastoral*, Freiburg/Breisgau 1978.

<sup>43</sup> Vgl. zur Funktion der Beichte Alois HAHN, *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte*, Frankfurt 2000, 197–236.

<sup>44</sup> Vgl. EBERTZ 2003 (s. Anm. 41) 90–93; BRUNO ERNSPERGER, *Zwischen Sackgasse und Weg ins Freie*, in: LS 45 (1994), 43–47; Karl GABRIEL, *Gemeinde im Spannungsfeld zwischen Neuorientierung und gesellschaftlichem Wandel*, in: Diak. 34 (2003), 280–287; Franz-Peter TEBARTZ-VAN ELST, *Gemeinde in mobiler Gesellschaft*, Würzburg 1999, 633–639.

<sup>45</sup> HOCHSCHILD 2001 (s. Anm. 11) 40.

<sup>46</sup> Vgl. ebd. 41: „Von Gefahr ist die Rede, wenn die Zurechnung von Problemen auf die Umwelt erfolgt; mit anderen Worten: wenn die Schwierigkeiten aus der sich stets verändernden Umwelt herrühren und mich mehr oder weniger schließlich selbst betreffen.“

könnte, wenn sie sich in die Perspektive der Binnenwelt eingliedert. Damit wird das Zusammenspiel von Selbst- und Fremdwahrnehmung ausgeblendet. Es entsteht eine Insel binnenkirchlicher Weltanschauung, die sich im Kontakt mit der Umwelt vor Irritation fürchtet und manchmal mit regressiven Mitteln die irritierende Umweltkomplexität reduzieren will. Das verschärft das Dilemma von „Drinnen und Draußen.“<sup>47</sup>

Hochschild schlägt deshalb vor, das Krisenschema durch das Risikoschema<sup>48</sup> auszuwechseln, das ich im Folgenden als Entdeckungsschema darstellen werde. Das entspricht der biblisch-theologischen Metanoia-Perspektive, weil durch die Risikoorientierung von „Angst vor dem Niedergang“ auf „Mut zum Aufbruch“ umgestellt werden kann. Damit sind die angesprochenen Probleme nicht gelöst, doch es werden Gestaltungs- und Bearbeitungszugänge zu entdecken sein, auch wenn bei der Auflösung der normativen Kopplung von Vergangenheit und Zukunft von einigen Traditionsanbindungen Abschied genommen werden muss.

#### b) Beobachtungen im Entdeckungszusammenhang

Im Entdeckungszusammenhang ist Lernen angesagt. Sich auf Lernen im Sinne der Metanoia-Perspektive einzulassen, setzt voraus, die Haltung, schon alles zu wissen, komme was da wolle, zu unterbrechen und sich authentisch auf Neues, Fremdes, im Wandel Befindliches einzulassen. Dazu werden Kirche und Pastoral sensibel für das, was für sie gerade aufgrund der „Krise“ irritierend ist.

Das Entdeckungsschema führt sie also zur Krise selbst zurück, um die Alternativen im Umgang mit der Krise zu entdecken. Durch diese Selbstdistanzierung kann sie entscheiden, wie sie auf die Krise reagieren will: Im Modus des „Und-so-weiter“ behält sie das Krisenschema bei. Sie kann sich dann dabei ertappen, wie sie sich in Organisationen häufig verwendeter Strategien bedient, dem drohenden Wandel auszuweichen. Zu sehen wären dann z. B.: Verharmlosung; es wird schon nicht so schlimm; Zurechnung von Schuld auf Personengruppen, die man entlassen, ruhig stellen oder ausschließen kann; Machtkampf im Schema Gewinner-Verlierer, Pflege der Resignation und der Klage („wir können ja doch nichts ändern“).<sup>49</sup>

Entscheidet sie sich für das Entdeckungsschema, dann fasst sie den Mut, ihren Erwartungsstil von „normativ“ auf „kognitiv“ umzustellen.<sup>50</sup> Sie sieht

<sup>47</sup> Vgl. HOCHSCHILD 2001 (s. Anm. 4) 107–112; EBERTZ 1997 (s. Anm. 12) 129–139.

<sup>48</sup> Vgl. HOCHSCHILD 2001 (s. Anm. 11) 41 f.: „Von Risiko spricht man nur dann, wenn die Probleme auf die eigenen Entscheidungen, Handlungen oder Kommunikationen zurechenbar sind.“

<sup>49</sup> Vgl. Eva Renate SCHMIDT / Hans Georg BERG, Beraten mit Kontakt. Handbuch für Gemeinde- und Organisationsberatung, Offenbach 1995, 53 f.

<sup>50</sup> Vgl. Niklas LUHMANN, Soziale Systeme, 4. Aufl., Frankfurt 1991, 437.

dann, dass sie ihre Monopolstellung im Zuge der gesellschaftlichen Differenzierung losgeworden ist. Sie sieht, wie im Zuge der Individualisierung ein großer Teil der Bevölkerung von sich aus entscheidet, wie er an den kirchlichen Vollzügen teilnimmt und sich dadurch aus einer kirchlichen Bevormundung herauszieht. Sie kann dann anerkennen, dass viele Menschen von einer religiös-kirchlichen Fremdsteuerung auf religiöse Selbststeuerung umgestellt haben.<sup>51</sup>

An dieser Stelle findet natürlich eine scharfe Auseinandersetzung statt, in wie weit sich Kirche auf diese Selbststeuerung einzulassen hat. Im Entdeckungsschema empfiehlt es sich, zunächst einmal genauer hinzuschauen. Zu sehen ist ein pluralisierter religiöser Markt, der sich in seiner Eigengesetzlichkeit mit oder auch ohne die Kirche entwickelt. Nicht der Markt als solcher entscheidet, ob Kirche dort präsent ist, sondern die Kirche muss von sich aus, sozusagen risikoübernehmend entscheiden, ob und wie sie sich mit welchen Personen und Kompetenzen beteiligt. Sie kann dabei von sich aus, in der Kalkulation ihres Risikos, festlegen, wie sie ihre Teilnahmebedingungen gestalten will, ohne dem Markt Teilnahmebedingungen vorzuschreiben. Sie kann dabei lernen, unter welchen Fragestellungen und Bedürfnissen Menschen sich der Kirche oder anderen religiösen Anbietern zuwenden. Dazu ist sie allerdings auf Kontakt angewiesen, d. h. sie kann nicht lernen, ohne sich in Kontakt zu begeben.

Sie kann so gesehen nicht fernbleiben. Und genau das ist ihr Auftrag und ihre Legitimation, sich dem Markt zuzuwenden. Sie kann überprüfen, welche Formen des Zugangs für sie angemessen sind. Zunächst kann sie sehen, dass sie ein gutes (noch aus der volksskirchlichen Vergangenheit herkommendes) personales sowie institutionell abgesichertes und damit verlässliches Angebot organisiert hat, dass den Kontakt zu möglichst vielen erlaubt.<sup>52</sup>

Diese Kontaktstellen sind vor allem territorial pfarreimäßig organisiert und zugleich auf Mitglieder bezogen. Insofern ist es möglich, die darin enthaltenen Gestaltungsspielräume zu erkennen im Blick auf Bindung und Beheimatung. Zu entdecken ist, dass sich Menschen mit bestimmten Formen der Inklusion und der Exklusion in der Pfarrgemeinde beheimaten und dabei ihre kirchliche Zugehörigkeit entwickeln. Die Kirche wird genau das wertschätzen und zugleich eine Binnenpluralisierung wahrnehmen können, die sich selbst kaum im Pfarrgemeindekontext vereinheitlichen lässt. Zugleich wird sie aber die anderen, die fremd oder weniger kirchengebunden erscheinen, nicht abwerten. Stattdessen erkennt sie, was sie selbst bisher vom Kontakt mit diesen Menschen abgehalten hat und was diese Menschen davon abge-

<sup>51</sup> Vgl. HOCHSCHILD 2001b (s. Anm. 11) 42 f.

<sup>52</sup> Diese Kontaktstellen sind eben risikoreich. An ihnen entscheidet sich mit, wie es für den Einzelnen mit der Kirche und auch seinem Glauben weiter geht.

halten hat, Kontakt mit ihr aufzunehmen. Sie wird ihnen keinen Zwangskontakt verschreiben, sondern ihnen einladend begegnen. Das ist sozusagen eine moderne Voraussetzung dafür, dass die Kirche mit ihrem personalen Angebot eben auch territorial organisiert den Menschen nah ist/sein kann und damit zugleich konkret erfahrbar bleibt.<sup>53</sup>

Zu lernen ist auch, dass sich viele Menschen von sich aus in Bewegung setzen und sich religiös-spirituell in institutionellen Kontexten sowie frei und unabhängig von ihnen zeitlich durchaus befristet vergemeinschaften. Diesen geht es primär um Glaubenserfahrung und weniger um Glaubenswissen. In der Verbindung von Pfarrei und diesen Formen zeigt sich nicht selten, dass in Pfarreien für solche Zugehensweisen kaum Platz ist. Zu entdecken ist das Nebeneinander, zugleich die Überforderung der Pfarrgemeinde und die Frage, wo die Orte bereitgestellt werden können, damit auch aus individuellen und damit unterschiedlichen Erfahrungen gelernt werden kann.<sup>54</sup>

Damit rückt wieder die Lernbereitschaft in den Blick, die sich umfassend auf die kirchliche Leitung, ihre Kommunikationskultur, ihre Partizipationsmöglichkeiten sowie ihre Ziele und Visionen zu beziehen hat.<sup>55</sup> Diese, so die Aufgabenbeschreibung für das Lernen im Entdeckungszusammenhang, wird von den Leitungsverantwortlichen geteilt und statt mit Angst (vor dem Untergang) mit einer tragfähigen Vertrauensbasis ausgestattet. Diese, so Dinges, „entsteht durch transparente Strukturen, nachvollziehbare Entscheidungen und ein größtmögliches Maß an Partizipation.“<sup>56</sup> Dazu ist sie eben auf Kontakt und dabei auf Dialog angewiesen. Und das wiederum geht nicht, ohne die eigene Identität und das eigene Profil ins Spiel zu bringen, was wiederum nicht auf dem Verordnungsweg stattfinden kann.

Insofern sucht eine vom personalen Angebot her inspirierte Pastoral Anschlussstellen auf dem Markt und weniger in abgeschlossenen Nischen. Dabei geht es ihr um geistliche Kommunikation, die mit Achtung vor der Autonomie und Selbststeuerung der jeweils anderen ausgestattet ist. Das besagt zugleich den Respekt davor, dass das Individuum auch seine Entscheidungen zugunsten der Kirche oder ihrer Angebote zurücknehmen kann, wenn es für sich der Meinung ist, keinen angemessenen Tauschwert zu erzielen.<sup>57</sup>

<sup>53</sup> Vgl. Norbert METTE, Pfarrei versus Gemeinde, in: *Diak.* 20 (1989), 150–161.

<sup>54</sup> Vgl. Die deutschen Bischöfe 2000 (s. Anm. 2) 26 f.

<sup>55</sup> Vgl. Stefan DINGES, Religiosität in institutionalisierter Religion, in: POLAK 2002 (s. Anm. 8) 318–335, 328 ff.

<sup>56</sup> Ebd. 331.

<sup>57</sup> Vgl. ebd. 332; HOCHSCHILD 2001 (s. Anm. 11) 50 f.

#### IV. Fazit

Stellt Kirche vom Krisenschema auf das Entdeckungsschema um, stattet sie sich selbst mit Distanz zu den überkommenen Bewertungen gegenüber den Krisenphänomenen aus. Angeregt durch den Metanoia-Ruf lernt sie, mit ihrer Demonopolisierung eben auch gestalterisch und angstfrei(er) umzugehen.

Sie entkrampft und stellt aufgrund ihres Glaubens an die zuvorkommende Barmherzigkeit Gottes ihren Erwartungsstil von normativ auf kognitiv um. Das befähigt zugleich zum Wechsel von „Angst vor dem Untergang“ zum risikofreudigen Ergreifen von Chancen zur Durchdringung von Gesellschaft und religiösem Markt. In der territorialen Orientierung der Pfarrgemeinde hält sie ein personelles und zugleich institutionelles Kontaktnetz vor, das einerseits im Binnenbereich sichtbar und erfahrbar kirchliche Bindungen pflegt, aber entgegen der Versuchung assoziativer Selbstrekrutierung in der Spannung des Marktes geistliche Kommunikation anbietet. Um das tun zu können, pflegt sie selbst Orte, an denen sie das „Und-so-weiter“ durch Rückfragen an ihre Evangeliumsgemäßheit unterbricht. Sie ist gerade dadurch in der Lage, mit der pluralen Situation des Marktes umzugehen, weil sie es angesichts ihres inneren Programms der Metanoia nicht nötig hat, sich absolut zu setzen.

Das hilft ihr, sich intern als lernende Organisation zu gestalten, die Mitglieder und Nichtmitglieder in ihren Nähen und Distanzen zu ihr selbst ernst nimmt und nicht abwertet. Dabei kann sie selbst gelassen bleiben, da Gott mit ihr ist.



*Ja, mach nur einen Plan  
sei nur ein großes Licht  
und mach dann noch 'nen zweiten Plan  
gehn tun sie beide nicht.*

(Bert Brecht,  
Ballade von der Unzulänglichkeit  
des menschlichen Planens)<sup>1</sup>

GUNDO LAMES / MARTIN LÖRSCH

## Ein Segen wirst du sein.

Der Pastoralplan –  
ein hilfreiches Instrument der Gemeindeentwicklung  
und der kirchlichen Organisationsberatung

### 1. „Ja, mach nur einen Plan ...“

Vorbemerkungen zum Sinn und Unsinn von Pastoralplänen

Einen Pastoralplan zu erstellen, liegt nicht nur im Bistum Trier im Trend der Zeit<sup>2</sup>. Auslöser für derartige Überlegungen sind zum einen die vielfach beklagte Unübersichtlichkeit der gegenwärtigen pastoralen Situation sowie das Fehlen von zukunftsfähigen Zielvorgaben. Pfarreien sind wegen des Priestermangels gezwungen, sich zu größeren Seelsorgeeinheiten zusammenzuschließen. Hinzu kommt die Diskussion um konkurrierende Gemeinde- und Kir-

<sup>1</sup> Wer sich aus praktisch-theologischer Sicht dem Thema „Erstellen eines Pastoralplans“ annähert, trifft auch auf Skepsis. Ein Argument ist uns aus der Ballade von der Unzulänglichkeit des menschlichen Planens (Bert Brecht) vertraut: Menschliches Planen stößt immer wieder an seine Grenzen und erweist sich letztlich als sinnlos. Am Ende kommt es anders, als es der Plan vorgesehen hat. Ein solcher Einwand kann als Warnung gegenüber einem technokratischen Verständnis von Planung und als Hinweis vor einer unbedachten Verwendung von Pastoralplänen auf der Ebene von Diözese und Pfarrei dienen.

<sup>2</sup> Vgl. B. GÖB, Mangelverwaltung oder „Zeit zur Aussaat“. Wie die deutschen Bistümer den Abschied von der Volkskirche organisieren, in: HK 56 (2002) H. 12, 624: „die Zeit der Diözesansynoden und -foren ist vorbei, Planung und Ressourcenmanagement sind angesagt“; Manfred BELOK (Hg.), Zwischen Vision und Planung. Auf dem Weg zu einer kooperativen und lebensweltorientierten Pastoral – Ansätze und Erfahrungen aus 11 Bistümern in Deutschland, Paderborn 2002. Im Bistum Trier ist ebenfalls die Entwicklung von Pastoralplänen auf der Ebene der Pfarreien anvisiert, vgl. Bischöfliches Generalvikariat Trier (Hg.), Erneuerung der Kirche auf der Ebene von Pfarrei und Seelsorgeeinheit im Bistum Trier. Dokumentation der Projektgruppe II – Vorlage für Bischof Dr. Reinhard Marx, Trier 2003, 17 f.

chenmodelle. Zusammen mit der „Ressourcenverknappung“ an haupt- und ehrenamtlichem Personal, an Mitgliedern und Finanzen, an Akzeptanz im öffentlichen Leben entsteht so die Perspektive eines „geordneten Rückbaus“<sup>3</sup>. Verschärft wird die Situation durch gestiegene Erwartungen der Kirchenmitglieder, die teilweise im Modus von „Kundenerwartungen“ ausgedrückt werden.

Angesichts dieser unübersichtlichen Situation von Kirche und Gemeinde erhofft man sich von Pastoralplänen die Rückkehr zur Übersichtlichkeit und einen Zugewinn an Verbindlichkeit und Nachhaltigkeit des pastoralen Handelns. Nicht zuletzt werden Wünsche laut, mit Hilfe eines Pastoralplans innovative pastorale Projekte zu starten, die dazu beitragen, die Kirche in unserer Gesellschaft für die Herausforderungen der Evangelisierung, für das Bezeugen der Frohen Botschaft „mitten unter den Häusern der Menschen“ (Christifideles Laici, Nr. 27) neu zu positionieren.

Am Beispiel der Entwicklung eines Pastoralplanes der Pfarrei Liebfrauen in der Innenstadt von Trier<sup>4</sup> möchten wir im Folgenden zeigen, unter welchen Bedingungen und in welcher Konzeptionierung es sich pastoraltheologisch als sinnvoll und kongruent erweist, einen Pastoralplan zu erstellen. Dazu gehen wir zirkulär vor, indem wir Orientierungsschleifen mit der Beratungspraxis vor Ort und den Prozessen der Akteure in der Pfarrei Trier Liebfrauen verbinden. Im Blick ist der einjährige Prozess der Erstellung des Pastoralplans, orientiert am bekannten Dreischritt: „Sehen – Urteilen – Handeln“.

### *Orientierung 1 – Systemisch denken und handeln lernen*

Das Verständnis eines Pastoralplans, das unserem praktisch-theologischen Ansatz zugrunde liegt, ist eingebettet in das Konzept der systemischen Gemeinde und Organisationsentwicklung<sup>5</sup>. Von diesem Konzept leitet sich das

<sup>3</sup> Vgl. Stefan ORTH, Geordneter Rückbau, in: HK 57 (2003) H. 2, 55–57.

<sup>4</sup> Als Beispiel für einen systemisch angelegten Beratungs- und Entwicklungsprozess bei der Erstellung eines Pastoralplans dokumentieren wir in diesem Beitrag den einjährigen Weg der Pfarrgemeinde von Trier Liebfrauen. Vgl. Pfarrgemeinderat der Pfarrei Liebfrauen Trier (Hg.), Ein Segen wirst du sein. Pastoralplan 2003–2008, Trier 2003 (Selbstverlag). Weitere Informationen zum Prozess der Erstellung eines Pastoralplans finden sich in: [www.fortbildung.bgv-trier.de](http://www.fortbildung.bgv-trier.de) unter dem Stichwort „Projekte“: „Ein Pastoralplan für die Innenstadt von Trier“. Vgl. Martin LÖRSCH, Heimatsuche in mobiler Gesellschaft. Der Beitrag der kirchlichen Organisationsberatung zur Kirchenbildung, in: Agnes LANFERMANN / Heinrich POMPEY (Hg.), Auf der Suche nach dem Leben begegnet dir Gott, Mainz 2003, 169–184; besonders 180 ff.

<sup>5</sup> Es würde den Rahmen dieses Beitrags bei weitem sprengen, an dieser Stelle die verschiedenen Ansätze einer systemischen Seelsorge zu diskutieren. Zur Einführung in dieses Thema: Peter HELD / Uwe GERBER (Hg.), Systemische Praxis in der Kirche, Mainz 2003; Gundo LAMES, Schulseelsorge als soziales System, Stuttgart 2000; Martin LÖRSCH, Systemische Gemeindeentwicklung. Ein Beitrag zur Erneuerung der Gemeinde im Geist des Zweiten Vatikana-

hier verwandte pastoral-praktische Handeln, das Intervenieren und Beobachten ab<sup>6</sup>.

- Ausgangspunkt des systemischen Verständnisses ist die Hypothese, dass wir nicht (mehr) von einer Wirklichkeit ausgehen können, die allen Mitgliedern z.B. einer Gemeinde gemeinsam zugänglich ist. Vielmehr konstruiert sich jede Person – ob Mitglied des jeweiligen Systems oder auch außenstehender Beobachter oder externer Kooperationspartner – jeweils (s)ein Bild von dieser Wirklichkeit und tritt damit in Kommunikation.
- Soziale Systeme – eine Pfarrgemeinde oder eine Seelsorgeeinheit, ein Pfarrgemeinderat oder Verwaltungsrat, die verbandliche Jugendgruppe in der Pfarrei oder die Frauengemeinschaft usw. – steuern sich selbst mittels der Kommunikation von Erwartungen innerhalb des Systems. Diese kommunizierten Erwartungen markieren Inklusion und Exklusion, entscheiden somit über Zugehörigkeit und Ausschluss und tragen darüber hinaus zur Ausdifferenzierung des Systems z.B. in Nähe und Distanz (z.B. Gottesdienst-Besucher und Fernstehende) bei.
- Die Entscheidung, einen Pastoralplan zu erstellen, geht einher mit Erwartungen, die das soziale System bzw. dessen Repräsentanten mit dieser Intervention verbinden: die Kommunikation und Vergewisserung mit dem Ziel einer „geteilten Sicht“ über Leitbild und Visionen, über Ziele und Prioritäten, Aufgaben und Projekte. Und dies – in unserem konkreten Beispiel – im Anschluss an die Auflösung und Zusammenführung (Fusion) von mehreren Gemeinden zu einer neuen Pfarrei.
- Das soziale System der Pfarrei versucht mit einem Pastoralplan Antworten zu finden auf „Irritationen“ einerseits durch seine relevanten Umwelten, also z.B. den Bürgern in der Innenstadt von Trier, und andererseits innerhalb des eigenen Systems selbst, was bereits unter dem Stichwort der Ressourcenverknappung beschrieben worden ist.
- Das System der Pfarrei kommuniziert die Bereitschaft, sich auf Interventionen von außen, hier durch Gemeindeberatung, einzulassen. Gleichzeitig reguliert es selbst, wie und in welchem Ausmaß es auf die Interventionen durch die Gemeindeberatung reagiert.

Im Beratungssystem ist zu kennzeichnen, wann die Erstellung eines Pastoralplanes keinen Sinn macht. Als Indikatoren<sup>7</sup> dafür gelten die folgenden Beobachtungshinweise: Einen Pastoralplan zu erstellen, ist dann unsinnig, wenn ...

- er trivial betrachtet wird und es zu einer Banalisierung bei der Entwicklung und Verwendung kommt,
- ein technologisches und lineares Verständnis vorherrscht und
- Verbindlichkeit und Nachhaltigkeit eigentlich nicht gewollt sind.

---

nischen Konzils, Frankfurt/M. 1999; Reinhold RECK, Christliche Gemeindestrukturen – systemisch betrachtet, in: *Bibel und Kirche* 56 (2001) H. 4, 228–233.

<sup>6</sup> Vgl. Peter HELD, Vom systemischen Denken zur systemischen Praxis, in: HELD / GERBER 2003 (s. Anm. 5), 18–22.

<sup>7</sup> Wenn diese Indikatoren bemerkt werden, so ist zu empfehlen, keinen Pastoralplan zu erstellen, denn das Unternehmen kostet wertvolle Ressourcen wie Zeit und Motivation und Geld, die nicht leichtfertig aufs Spiel zu setzen sind.

## 2) Mit dem Pastoralplan Grenzen überschreiten – Lebensräume und soziale Räume entdecken

Am 15. Dezember 2000 löst Bischof Dr. Hermann-Josef Spital die fünf Innenstadtpfarreien von Trier (Liebfrauen, St. Antonius, St. Agritius, St. Gangolf und St. Paulus) durch einen kirchenrechtlichen Akt (can. 515 §2 CIC) auf und errichtet aus ihrem Zusammenschluss die neue Pfarr- und Kirchengemeinde Liebfrauen. Diese zählt insgesamt 6.664 Mitglieder<sup>8</sup>. Die Fusion folgt der Einsicht, dass eine Seelsorgeeinheit, bestehend aus fünf dicht beieinander liegenden Einzelpfarreien, mit einem Pfarrer als Gemeindeleiter ihre jeweiligen Pfarrleben nicht mehr sinnvoll angesichts der begrenzten Ressourcen aufrechterhalten kann. Von daher erwarten sich Gemeindeleitung und Bistumsleitung von der Zusammenführung der Pfarreien zunächst ganz praktisch eine Arbeitserleichterung und -vereinfachung für den Pfarrer und das Pastoralteam.

Wenige Monate nach der Gründung der neuen Pfarrei Liebfrauen entscheidet sich der neue Pfarrgemeinderat für die Erstellung eines Pastoralplans. Sie treten in Kontakt mit der Gemeindeberatung im Bistum Trier. Die beiden Autoren des Artikels werden mit diesem Auftrag betraut. Die Anfrage von Liebfrauen stellt insofern eine besondere Herausforderung dar, weil das Bistum Trier mit der Auflösung dieser Pfarrgemeinden in der Trierer Innenstadt Neuland betreten hat und man in weiten Teilen der Diözese der Fusion skeptisch gegenübersteht<sup>9</sup>.

Auftraggeber und Beraterteam verständigen sich, die Erstellung des Pastoralplans als lebens- und sozialräumliche Seelsorge zu konzipieren. Der Pastoralplan soll demnach nicht nur die neue pastorale Einheit Pfarrgemeinde von Liebfrauen, sondern auch die Menschen in den Blick nehmen, die innerhalb der Innenstadt leben oder sich (als Berufspendler, Schüler, Studenten/-innen, „Kundschaft“) regelmäßig in diesem Raum bewegen. Mit dieser Vorentscheidung erklärt sich Liebfrauen bereit, sich auch inhaltlich den spezifischen Herausforderungen dieses Raumes im Zentrum der ältesten Stadt Deutschlands zu stellen<sup>10</sup> und die Möglichkeiten und Grenzen der Territorialeseelsorge

<sup>8</sup> Aufgrund der Pfarrkartei (31.05.02) hat Liebfrauen 6.664 Gemeindemitglieder mit Hauptwohnsitz bzw. 7.796 Mitglieder (Haupt- und zweiter Wohnsitz).

<sup>9</sup> Daher sehen wir in dieser Anfrage zugleich eine Chance, diesen Prozess auch als ein diözesanes Pilotprojekt der kirchlichen Organisationsentwicklung zu begleiten und im Blick auf die absehbaren Veränderungsprozesse auf der Ebene von Pfarrei und Seelsorgeeinheit auszuwerten.

<sup>10</sup> Als spezifische Merkmale für die Trierer Innenstadt sind z. B. zu nennen: Tendenz einer Überalterung der Innenstadt, Dominanz einer Single-Kultur, Verknappung von ehrenamtlichen MitarbeiterInnen, Pfarrermangel – bei einer zugleich zu beobachtenden steigenden Zahl von Priestern im Ruhestandsalter, die in der Innenstadt wohnen bzw. im Pensionsalter in die City ziehen.

angesichts einer mobilen Gesellschaft, der Verknappung von Ressourcen wie auch der besonderen Chancen, die sich durch die einzigartige Lage dieser Gemeinde bieten, zu erproben und weiter zu entwickeln.

### *Orientierung 2: Lebens- und Sozialraumorientierung*

Ein Pastoralplan, der zur Innovation der Gemeinde beitragen soll und nicht nur die Erwartungen des Kerns der Pfarrgemeinde widerspiegelt, muss sich an den Lebens- und Sozialräumen der dort lebenden und sich in diesem Raum bewegend Menschen orientieren. Pastoralsoziologische und pastoraltheologische Untersuchungen machen darauf aufmerksam, dass die Konzentration der pastoralen Aktivitäten auf den Organisationsraum einer konkreten Pfarrei zu einer Milieuverengung und zugleich zu einer „Überhitzung“ des sozialen Systems führen kann. Die Methoden müssen demnach so gewählt werden, dass sie nicht die Erwartungen verdichten und bestätigen, die man eigentlich korrigieren möchte, und dass man nicht durch vorschnelle Weichenstellungen die Menschen ausschließt („exkommuniziert“), die man eigentlich mit Hilfe einer evangelisierenden Pastoral gewinnen möchte<sup>11</sup>.

- Mit dem Begriff „Lebensraum“ ist der „individuelle Raum gemeint, den die Einzelnen jeweils als ihr Handlungs- und Beziehungsfeld definieren. Er ist jener Raum, in dem sich die sozialen Beziehungen und die identitäts- und sinnstiftenden Aktivitäten des Individuums abspielen.“<sup>12</sup> Der Lebensraum „besteht aus vorgegebenen, aber auch frei wähl- und kombinierbaren, einzelnen separaten Stücken, die wie Inseln verstreut in einem größer gewordenen Gesamttraum liegen, der als Ganzer unbekannt oder zumindest bedeutungslos ist“ und auch nicht mehr als sinnliche Einheit erfahren werden kann.“<sup>13</sup>
- Der „Sozialraum“<sup>14</sup> wird von seinen Bewohnern als eine Einheit mit bestimmten Mustern, Grenzen, Kulturen, Normen und Regeln, mit seinen Institutionen und Organisationen erkannt und anerkannt. Als solcher ist er immer auch verwoben mit den Lebensräumen seiner Bewohner, ohne dass er diese vollständig umgrenzen würde. Im Sozialraum werden wesentliche Vollzüge des Lebens wahrgenommen und in einem ständigen Austauschprozess kommuniziert.
- Der „Organisationsraum“ umschreibt die Raumeinteilungen, die Organisationen (Staat, Kommune, Arbeitsamt, Polizei, Kirchen etc.) gemäß ihrer eigenen Logik, den spezifischen Plausibilitäten und Anforderungen vornehmen. Auf der unteren Ebene bildet die Territorialpfarre (vgl. can. 515 CIC) bis zur Gegenwart den prägenden kirchlichen Organisationsraum. Dieser zeichnet sich durch eine klar geglie-

<sup>11</sup> Vgl. Michael N. EBERTZ, *Erosion der Gnadenanstalt. Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Frankfurt/M. 1998, 266 ff.; DERS., *Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum*, Freiburg-Basel-Wien 2003, 82 ff.

<sup>12</sup> EBERTZ 2003 (s. Anm. 11) 84.

<sup>13</sup> Ebd. 84.

<sup>14</sup> Vgl. Herbert SCHUBERT, *Menschliche Siedlungen als Symbolräume*, in: Marlo RIEGE / Herbert SCHUBERT (Hg.), *Sozialraumanalyse*, Opladen 2002, 161 ff.



derte hierarchische Gemeindeleitung und durch eindeutige Zuständigkeiten sowie durch eine Mitgliedschaft aus, die sich aus der territorialen Zugehörigkeit ableitet<sup>15</sup>.

Der Organisationsraum „Pfarrei“ war mit dem Sozialraum der in diesen Räumen lebenden Menschen über Jahrhunderte praktisch deckungsgleich. In Folge einer sich immer stärker ausprägenden Individualisierung und Pluralisierung der Lebenslagen der Menschen wie auch der Globalisierung differenzieren sich diese immer mehr aus. Schon in den 50er Jahren wird angefragt, ob das Pfarrprinzip noch in der Lage ist, auf die sich abzeichnenden Entwicklungen angemessen zu reagieren<sup>16</sup>. Auf der Würzburger Synode (1971–1975) nimmt die (west-)deutsche Kirche eine gemeinsame Verständigung über die zukünftigen Pastoralstrukturen vor und erklärt: „Die Kirche muss unter Wahrung ihres eigenen Auftrages in der Gesellschaft präsent sein. Sie darf nicht neben ihr existieren.“<sup>17</sup> Diese Empfehlungen zur Neuordnung der Pastoralstrukturen<sup>18</sup> ist seither in offiziellen Texten der deutschen Bischofskonferenz nicht weiter geschrieben und dem gesellschaftlichen Wandel bisher noch nicht angepasst worden. Pastoralsoziologen haben in den zurückliegenden Jahren immer wieder aufgezeigt, dass die Fixierung der Pastoral auf die Organisation der traditionellen Pfarrgemeinde an den Lebensräumen vieler Mitglieder wie auch (potentieller) Gläubiger vorbeigeht und vielfach nicht mehr mit den Sozialräumen korrespondiert<sup>19</sup>. Die Konsequenz aus diesen Überlegungen lautet: „Über die Ortsgemeinde hinaus denken, planen und handeln lernen!“ Das Erstellen eines Pastoralplans bildet dazu eine hervorragende (aber auch konfliktträchtige) Lernschule<sup>20</sup>.

### 3) „Ja, mach nur einen Plan ...“

Auftraggeber für den Beratungsprozess sind der Pfarrgemeinderat von Liebfrauen und (im Blick auf finanzielle Konsequenzen) der Verwaltungsrat. Der Vorstand des Pfarrgemeinderats wird mit der Steuerung dieses Prozesses beauftragt und übernimmt die Funktion einer Steuerungsgruppe, die verantwortlich ist für die operative Leitung und Steuerung des Prozesses. Zu ihr

<sup>15</sup> Vgl. Synode, Beschluss: Pastoralstrukturen, 690.

<sup>16</sup> Vgl. EBERTZ 2003 (s. Anm. 11) 85 f.

<sup>17</sup> Synode, Beschluss: Pastoralstrukturen, 690.

<sup>18</sup> Vgl. Synode, Beschluss: Pastoralstrukturen, 690–698. In diesem Beschlusstext lässt sich die Zuordnung von Lebensraum, Sozialraum (dort mit „Verflechtungsnahbereich“ umschrieben) und dem kirchlichen Organisationsraum nach dem Modell eines einheitlichen Lebensraums nachweisen, während in der gegenwärtigen Gesellschaft das „Modell des versinselten Lebensraums“ bei der Mehrzahl der Biografien vorherrscht.

<sup>19</sup> Vgl. EBERTZ 2003 (s. Anm. 11) 79 ff.; Karl GABRIEL, Gemeinde im Spannungsfeld zwischen Neuorientierung und gesellschaftlichem Wandel, in: Diak. 34 (2003) 280–287.

<sup>20</sup> Vgl. EBERTZ 2003 (s. Anm. 11) 132 ff.

kann bei Bedarf – im Falle von finanziellen Entscheidungen – ein Mitglied des Verwaltungsrats hinzugezogen werden. Die Steuerungsgruppe unterzeichnet den Kontrakt<sup>21</sup> mit dem Beraterteam, der anschließend durch den Pfarrgemeinderat ratifiziert wird. Darin sind folgende Ziele beschrieben:

- Der Prozess der Erstellung eines Pastoralplans dient der Kooperation innerhalb der neuen Pfarrgemeinde von Trier Liebfrauen, die aus der Zusammenlegung der fünf katholischen Gemeinden der Innenstadt (Liebfrauen, St. Agritius, St. Antonius, St. Gangolf und St. Paulus) hervorgegangen ist.
- Der einjährige Prozess leistet einen Beitrag zur Gemeindeentwicklung für die neue Pfarrgemeinde; er ist auf eine Aktivierung der beteiligten Personen und kirchlichen Teilorganisationen in der Trierer Innenstadt angelegt.
- Mit dem eingeschlagenen Weg wagt die Pfarrgemeinde von Liebfrauen einen Beitrag zur geistlichen Erneuerung der Kirche in der Stadt Trier.
- Das Projekt befähigt die Pfarrgemeinde zu einem kontinuierlichen Lernen, zur Umkehr und zur Reflexion ihres pastoralen Handelns („ecclesia semper reformanda“), um immer wieder neu zu prüfen, wie weit ihre Bemühungen „Gott und den Menschen“ dienen.
- Die Erstellung des Pastoralplans für die Innenstadt von Trier erfolgt im Austausch mit den relevanten Partnern in der Stadt und zum Wohl der hier lebenden Menschen.

Wie muss nun die soziale Architektur<sup>22</sup>, die Konzeption der Schritte zur Entwicklung des Pastoralplans<sup>23</sup> aussehen, um die Ziele erreichen zu können, um die Komplexität der zu untersuchenden Organisation bei der Erstellung eines Pastoralplans in angemessener Weise abzubilden und um zur Aktivierung und Partizipation der eigenen Mitglieder und der Kooperationspartner beizutragen<sup>24</sup>? Im Folgenden stellen wir anhand des Dreischrittes „Sehen-Urteilen-Handeln“ chronologisch die einzelnen Bausteine der Projektarchitektur vor.

## SEHEN:

### *Die Initiative: die PGR-Sitzung vom 13. 11. 01*

Mit der PGR-Sitzung am 13. 11. 01 beginnt die Vorlaufphase des Beratungsprozesses. Unter Beachtung der Zielvorgaben verabreden der PGR-Vorstand

<sup>21</sup> Der Wortlaut des Kontrakts findet sich in: [www.fortbildung.bgv-trier.de](http://www.fortbildung.bgv-trier.de), Stichwort: Projekte – „Ein Pastoralplan für die Innenstadt“ V. (01.08.03).

<sup>22</sup> Vgl. Roswita KÖNIGSWIESER / Alexander EXNER, Systemische Interventionen. Architekturen und Designs für Berater und Veränderungsmanager, Stuttgart 1999, 15 ff.

<sup>23</sup> Vgl. LÖRSCH 2003 (s. Anm. 4) 169–184; bes. 180 ff.

<sup>24</sup> Vgl. Joachim FREIMUTH / Bernd U. KIEFER (Hg.), Geschäftsberichte von unten. Konzepte für Mitarbeiterbefragungen, Göttingen 1995; Heinrich W. AHLEMEYER / Holger GRIMM, Die Organisation im Spiegel ihrer Mitarbeiter. Funktionen und Ablauf partizipativer Mitarbeiterbefragung, in: ZOE 18 (1999) H. 3, 52–64.

und das Beratungsteam den Ablauf der PGR-Sitzung auf der Grundlage und mit Hilfe der Sieben-Stufen-Methode „Bibel-Teilen“<sup>25</sup>. Als Schriftstelle wählen wir die Segensverheißung an Abraham (Gen 12, 1–4a), die anschließend als Motto für den Prozess gewählt wird: „Ein Segen wirst du sein“. Diese geistliche „Segensperspektive“ hilft dem PGR, zunächst den sozialen Raum der Innenstadt in den Blick zu nehmen und eine Reihe möglicher Zielgruppen und Adressaten zu benennen, die im Rahmen eines Pastoralplans berücksichtigt werden sollten.

#### *Die Startveranstaltung am 25.01.02<sup>26</sup>*

Die Ergebnisse der PGR-Sitzung sind die Grundlage für die Konzeption für die Startveranstaltung am 25.01.02 in St. Agritius. Eingeladen sind Delegierte von Liebfrauen, Repräsentanten des kirchlichen und öffentlichen Lebens sowie der Stadt Trier, Delegierte der evangelischen Kirche, Vertreter des Caritasverbands und weiterer Sozialverbände, die in der Innenstadt präsent sind, und nicht zuletzt Mitarbeiter der Lokal- und der Kirchenpresse. Methodisch ist die Startveranstaltung mit Elementen der „Zukunftskonferenz“<sup>27</sup> aufgebaut. Für die Verantwortlichen von Liebfrauen stellt die Teilnahme von über 90 % der Eingeladenen ein hoffnungsvolles Zeichen dar, das die eigenen Erwartungen weit übertrifft. In einer Atmosphäre, die von Wohlwollen und Kooperationsbereitschaft geprägt ist, kommt es zu einem konstruktiven Austausch über die zentralen Herausforderungen, denen sich Liebfrauen stellen sollte, um für die Menschen in der Innenstadt als „Segen“ erfahren zu werden.

#### *Die Auswertung durch den Pfarrgemeinderat*

Der Pfarrgemeinderat wertet in seiner folgenden Sitzung die Startveranstaltung aus. Diese wird als durchweg gelungen bezeichnet, man habe nicht damit gerechnet, dass diese Einladung der Gemeinde eine solch hohe Zustimmung, z. T. sogar Begeisterung ausgelöst hat. Als erste Zwischenbilanz stellt der PGR fest: Wo Gemeinde sich auf einen offenen und fairen Kommunikationsprozess einstellt, wo sie in einer einladenden Form mit relevanten internen

<sup>25</sup> Zwischenzeitlich haben wir diesen Weg mehrere Male beschritten; die Erfahrungen zeigen, dass die Methode „Bibel-Teilen“ zu einer Konferenzkultur beitragen kann. In mehreren Gemeinden haben sich Gremien dafür entschieden, die Tagesordnung als 6. Schritt in das Bibel-Teilen einzubetten. Der Gewinn an geistlicher Atmosphäre und die Konzentration auf das Wesentliche sind erste Früchte dieses Versuchs.

<sup>26</sup> Eine ausführliche Dokumentation zur Startveranstaltung findet sich im Internet unter: [www.fortbildung.bgv-trier.de](http://www.fortbildung.bgv-trier.de), Stichwort: Projekte – „Ein Pastoralplan für die Innenstadt“ (25.04.02).

<sup>27</sup> Vgl. Marvin WEISBORD / Sandra JANOFF, Zukunftskonferenz: Die gemeinsame Basis finden und handeln, in: Roswita KÖNIGSWIESER / Marion KEIL (Hg.), Das Feuer großer Gruppen, Stuttgart 2000, 129–145.

und externen Kooperationspartnern das Gespräch sucht, eröffnen sich Chancen für ein gemeinsames Lernen, für ein Geben und Nehmen – auch und gerade in einem geistlichen Sinne.

Das Beratungsteam wird anschließend beauftragt, die Einzeluntersuchungen zur Gemeindeanalyse zu konkretisieren, die vom Pfarrgemeinderat in seiner Sitzung vom 16. 04. 02 beschlossen werden. Folgende Teiluntersuchungen werden in Angriff genommen:

#### *Projekt 1: Kinder- und Jugendarbeit in der Innenstadt*

Mit Methoden der Sozialraumanalyse untersuchen Pastoralreferentin Leidinger und Jugendpfarrer Altmeyer die Situation von Kindern und Jugendlichen. Sie erstellen einen „Sozialatlas“ mit den Einrichtungen und Angeboten für Kinder und Jugendliche in der Trierer Innenstadt.

#### *Projekt 3: Zielgruppenpastoral – Erhebung von statistischen Daten*

Diese Gruppe unter Leitung von Pastoralreferentin Leidinger setzt sich aus Ehrenamtlichen der Pfarrei zusammen. Sie erfasst statistische Daten zur sozialen Situation der Menschen in der Innenstadt, wertet sie aus und gibt wichtige Hinweise für eine Zielgruppenorientierung.

#### *Projekt 4: Netzwerke in der Innenstadt*

Diese Gruppe wird von Studentinnen und Studenten der Theologischen Fakultät gebildet. Sie erfasst alle in der Innenstadt existierenden Gruppierungen (Gemeindliche Gruppierungen, überpfarrliche Gruppierungen im kirchlichen Kontext, außer- bzw. nichtkirchliche Gruppen und Vereine, Selbsthilfegruppen). Mit Hilfe von telefonischen Interviews mit den Leiter- / Sprecher/-innen von ausgewählten Gruppierungen werden auch Kooperationsbereitschaften abgefragt. Die Daten werden zu einer Dokumentation der sozialen Netzwerke in der Innenstadt zusammengestellt.

#### *Projekt 5: Kommunikation*

Diese Teiluntersuchung fragt nach den Eindrücken und Einschätzungen zur neu gegründeten Pfarrei Liebfrauen, deren Bild in der Öffentlichkeit und danach, wie ihre Kommunikationsmedien wahrgenommen und bewertet werden. Dazu werden Ehrenamtliche aus Liebfrauen gewonnen und für die Durchführung von Telefoninterviews geschult. Sie führen über 100 Interviews, von denen 75 ausgewertet werden<sup>28</sup>.

#### *Projekt 6: Die „Kirchenspaziergänge“ am 07. und 14. 09. 02*

Unter der Leitung von Dechant Brubach und Dompfarrer Föhr finden am 07. und 14. September zwei Kirchenspaziergänge statt. Es geht bei dieser etwas ungewöhnlichen Untersuchungsmethode erstens darum, dass Mitglieder der ehemaligen eigenständigen Pfarreien der Innenstadt in einer gemeinsamen Suchbewegung die Kirchenräume und den Sozialraum der Innenstadt als „Zwischenräume“ zwischen den fünf Kirchen

<sup>28</sup> Die systematische Auswertung erfolgt mit Hilfe des Statistikprogramms „Superior Performing Software Systems“ (SPSS).

entdecken. Zweitens soll es zu einem ersten Austausch über die zukünftige Nutzung der einzelnen Kirchen in der Pfarrei zwischen Gemeindemitgliedern und Experten kommen.

### *Projekt 2: Wanderausstellung: „Ein Pastoralplan für die Innenstadt“*

Parallel zu den Untersuchungsgruppen der Gemeindeanalyse wird eine Projektgruppe mit Öffentlichkeitsarbeit betraut und beauftragt, den angelaufenen Prozess mit den jeweils aktuellen Zwischenständen zu dokumentieren und mit der internen wie externen Öffentlichkeit zu kommunizieren. Mit Hilfe einer Wanderausstellung werden die Gemeindemitglieder in ihren Kirchen und auf ihren Festen über den aktuellen Stand des Projekts informiert.

### URTEILEN:

#### *Die Auswertung durch Pfarrgemeinderat und Gemeindeversammlung*

In der Sitzung des Pfarrgemeinderats vom 18.09.02 stellen die Projektgruppen die Ergebnisse der Gemeindeanalyse vor und bieten die Beobachtungen und Empfehlungen zur Diskussion an.

Zur Pfarrversammlung (08.10.02) lädt der PGR alle Gemeindemitglieder sowie die weiteren Teilnehmer/-innen der Eröffnungsveranstaltung ein. Ca. 45 Personen nehmen an der Gemeindeversammlung in St. Agritius teil<sup>29</sup>. Nachdem die sechs Projektgruppen die Erträge ihrer Untersuchungen durch Informationsstände und Gesprächskojen präsentiert haben, besprechen und kommentieren die Teilnehmenden die wahrgenommenen Ergebnisse in gemischten Gruppen mit Hilfe eines Leitfadens. Am Schluss werden die Mitglieder der Steuerungsgruppe vom Beratungsteam bezüglich ihrer Beobachtungen und gewonnener Erkenntnisse für den Pastoralplan interviewt.

Die Protokolle und Beobachtungen der beiden Zusammenkünfte (PGR-Sitzung und Pfarrversammlung) werden anschließend durch die Steuerungsgruppe ausgewertet und auf ihre Prioritäten hin verdichtet. Gemäß der Beauftragung durch den Pfarrgemeinderat werden aus den eingegangenen Voten drei bis fünf Projektideen und Maßnahmen für den Pastoralplan vorgeschlagen.

Am 14.11.02 kommt es zu einer weiteren intensiven und spannenden Sitzung der Steuerungsgruppe. In dieser Zusammenkunft geht es nun nicht nur um die Diskussion über das „Wünschenswerte“ in Bezug auf den Weg der Pfarrei in den nächsten fünf Jahren, sondern auch um die realistische Einschätzung der Ressourcen. Die Ergebnisse werden an den Tagen vor Weihnachten noch einmal ausgetauscht. Dechant Brubach und Herr Sonnen (PGR-Vorsitzender) übernehmen die Redaktion des Plans, der in der PGR-Sitzung

<sup>29</sup> Zur Dokumentation der Pfarrversammlung vom 08.10.02 vgl. [www.fortbildung.bgv-trier.de](http://www.fortbildung.bgv-trier.de), Stichwort: Projekte – „Ein Pastoralplan für die Innenstadt“ IV (01.08.03).



am 15.01.03 zur Diskussion gestellt und genehmigt wird. Der Titel der Broschüre lautet: „Ein Segen wirst du sein.“ Pastoralplan 2003 – 2008 der katholischen Pfarrgemeinde Trier Liebfrauen.

#### HANDELN:

*Die Schlussveranstaltung am 24.01.03: Veröffentlichung des Pastoralplans und Start seiner Umsetzung*

Mit einem Wortgottesdienst, der den Segensgedanken noch einmal aufgreift, wird die Schlussveranstaltung eröffnet. Zu ihr sind alle eingeladen, die aktiv am Zustandekommen des Pastoralplans beteiligt waren, die Mitglieder von Pfarrgemeinderat und Verwaltungsrat, die Teilnehmer/-innen der Großveranstaltungen, die Mitarbeiter/-innen der Projektgruppen, die Pfarrsekretärinnen sowie weitere Personen, die in den unterschiedlichen Etappen des einjährigen Prozesses mitgearbeitet haben. In einer stilvollen und zugleich geistlichen Feierstunde wird allen Mitwirkenden der Dank abgestattet. Dann stellt die Steuerungsgruppe den Pastoralplan, die verabredeten Schwerpunktprojekte und den geplanten Weg 2003 – 2008 vor und überreicht den Anwesenden die Broschüre und den Dokumentarband. Am Ende der Begegnung steht ein Segensgebet, in dem die Mühen des zurückliegenden Jahres und der unbekannte Weg in die Zukunft unter Gottes Segen gestellt werden.

#### *Orientierung 3: Pastoralplan(en) und das „Skrutinium:*

*Die Zeichen der Zeit“<sup>30</sup>*

Was meinen wir mit dem Begriff „Pastoralplan“?

1. Ein Pastoralplan stellt eine praktisch-theologische Maßnahme einer Diözese oder einer Gemeinde (oder mehrerer Gemeinden bzw. ihres Zusammenschlusses in einer Seelsorgeeinheit) mit den in ihr in Leitung und Umsetzung handelnden Personen dar.
2. Ein Pastoralplan enthält Aussagen über die in einem konkreten Zeitraum realistisch anzustrebenden Ziele, die sich auf einen konkreten und abgegrenzten sozialen Raum beziehen und für diesen Gültigkeit besitzen. Aus den formulierten Zielen werden Prioritäten, pastorale Aufgaben und konkrete Vorhaben und Projekte abgeleitet.
3. Ein Pastoralplan beruht in seinen Kernaussagen auf Visionen und Leitbildern, die aus der biblischen Botschaft und der kirchlichen Überlieferung gespeist werden.
4. Der Pastoralplan stellt einen Kommunikations- und Verständigungsprozess der kirchlichen Organisationsentwicklung dar. Die Realisierung des Pastoralplans erfolgt vorrangig mit Hilfe von pastoralen Projekten, in denen die Mitglieder der Diözese bzw. Gemeinde und weitere interessierte Menschen beteiligt werden. Der Pastoralplan wird zu einem Instrument der Evangelisierung, wenn im Rahmen der

<sup>30</sup> Vgl. Erich GARHAMMER, Die Frage nach den Kriterien, in: Herbert HASLINGER, Praktische Theologie, Bd. 1, Grundlegungen, Mainz 1999, 306 ff.

- Erstellung und Umsetzung des Plans möglichst viele Menschen mit der Botschaft des christlichen Glaubens in Kontakt kommen können.
5. Es zeichnet die Qualität eines Pastoralplans aus, dass die initiierten Prozesse im laufenden Verfahren und am Ende der verabredeten Projekte evaluiert werden und somit das gewonnene Wissen für Gemeinde und Kirche generiert wird.

Diese Definition des Begriffs „Pastoralplan“ enthält Konnotationen, die unterschiedliche Realitäten miteinander verbinden, und verweist auf Kategorien, die verschiedenen Ebenen zugeordnet werden müssen: Ein Pastoralplan spricht zugleich von einer immanenten und transzendenten Wirklichkeit. In ihm werden der Kommunikationsprozess über die Idee und die erstrebenswerten Ziele eines Plans verschriftlicht und zu einem verbindlichen Textdokument verdichtet. Ein Pastoralplan kann als Ausdruck für eine prozessorientierte Bistums- oder Gemeindekultur verstanden werden und diese Kultur symbolisieren. Nicht zuletzt enthält er implizit oder explizit eine prägende und die Ziele beeinflussende Ekklesiologie. Die konkrete Ausfaltung im Text geht bewusst oder unbewusst von einem Konzept zur Kirchenreform<sup>31</sup> aus, die sich als notwendig erwiesen hat. Als Ausdruck eines solchen erkenntnis- und handlungsleitenden Interesses präfiguriert der Pastoralplan in symbolisch-sprachlicher Form die Idee einer erstrebenswerten und zukunftsweisenden Gestalt der Kirche oder eines Beitrags zur Erneuerung der Kirche<sup>32</sup>. Der Pastoralplan kann in einem breit angelegten Verständigungsprozess einer ganzen Diözese<sup>33</sup> oder der Kirche am Ort zustande kommen. Er kann für eine traditionelle Pfarrei formuliert werden, kann die Kooperation und den Zusammenschluss von Pfarrgemeinden in der Form einer Seelsorgeeinheit oder eines Seelsorgebezirks (gemäß can. 517 § 1 CIC) anzielen und in konkreten Maßnahmen konkretisieren. Er kann auch die Kooperation über die Grenzen der Pfarrgemeinden weiten und die Zusammenarbeit mit Kategorialseelsorge, Caritasverband, Klöstern, sozialen und kirchlichen Einrichtungen, in ökumenischer und kommunaler Partnerschaft usw. regeln. Er kann diese pastoralen Leitvorstellungen stärker aus der Logik und Binnenperspektive der Organisation „Kirche“ oder vorrangig aus der Perspektive der in diesem Raum lebenden Menschen gewinnen. Der Pastoralplan kann sich stärker am Organisationsraum der Pfarrei orientieren oder diesen in Form einer Lebens- und Sozialraumorientierung (z. B. im Rahmen der Konzeption einer „Kommuni-

<sup>31</sup> Vgl. Paul M. ZULEHNER / Andreas HELLER (Hg.), Kirchenreform, Wien 1998.

<sup>32</sup> Vgl. Klemens ARMBRUSTER, Von der Krise zur Chance. Wege einer erfolgreichen Gemeindepastoral, Freiburg-Basel-Wien 1999; Klemens ARMBRUSTER / Peter HUNDERTMARK, Mut zu neuen Gemeindeprofilen, in: Diak. 33 (2002) H. 2, 133–139.

<sup>33</sup> Vgl. Der Bischof von Passau (Hg.), Gott und den Menschen nahe. Passauer Pastoralplan 2000, Passau 2000. Die Erzdiözese München und Freising hat 2001 einen Pastoralplan 2010 „Kooperative Pastoral“ veröffentlicht. Auch die Erzdiözese Bamberg verabredet einen diözesanen Pastoralplan, der 2004 in Kraft gesetzt werden soll.

kationspastoral“<sup>34</sup> oder einer „Lebensraumorientierten Seelsorge“ [LOS]<sup>35</sup>) überschreiten.

*„Die Zeichen der Zeit sehen und im Licht des Glaubens deuten.“  
Kairologische und ekklesiologische Aspekte bei der Erstellung eines  
Pastoralplans*

Einen Pastoralplan erstellen ist ekklesiologisch bedeutsam. Nicht zuletzt geht es um „Themen“ wie Kirchenentwicklung, Kirchen-Bildung, Ekklesiogenese<sup>36</sup>. Ekklesiologisch verantwortet zielt ein Pastoralplan auf eine dem jeweiligen sozialen System angemessene Selbstentwicklung und Aktualisierung von Kirche-Sein, und zwar in der Spannung von Kontinuität und Neuwerden, Verändern und Stabilisieren, Schließen und Aufbrechen, Umkehren und Glauben, Sammlung und Sendung, Selbstvergewisserung und Fremdprophezie gegenüber einer „ecclesia semper reformanda“, Evangelisierung der Evangelisierten und Mission (vgl. Evangelii Nuntiandi) der Fremden. Die Ekklesiologie hat demnach gegenüber dem Pastoralplan(en) sicherzustellen, dass die Maßnahme als solche wie auch die verwendeten Methoden den ekklesiologischen Kriterien nicht widersprechen, vielmehr als kongruent nachgewiesen werden können. Unter praktisch-theologischen Gesichtspunkten ist sicherzustellen, dass der Pastoralplan sowohl den Gesetzmäßigkeiten der sozial-kommunikativen wie auch der spirituell-ekklesiologischen Dimension (vgl. LG 8) von Kirche-Sein entspricht und die beiden Dimensionen in angemessener Weise miteinander in Beziehung stehen. Ein Pastoralplan ist deshalb weit anspruchsvoller als ein linear kausales Planspiel oder ein sozialtechnologischer Entwurf von Wirklichkeit.

<sup>34</sup> Vgl. Michael N. EBERTZ, Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft, Freiburg-Basel-Wien 1997, 140ff.

<sup>35</sup> Vgl. Peter-Otto ULLRICH, Das Projekt „Lebensraumorientierte Seelsorge in Mainz“, in: Andreas HELLER / Thomas KROBATH (Hg.), OrganisationsEthik. Organisationsentwicklung in Kirchen, Caritas und Diakonie, Freiburg i.Br. 2003, 91ff.; vgl. auch: [www.kath-dekanat-mainz.de](http://www.kath-dekanat-mainz.de).

<sup>36</sup> Vgl. Paul M. ZULEHNER, Ekklesiogenese, in: LThK<sup>3</sup>, Bd. 3, Sp. 567f.; DERS., Aufbrechen oder untergehen. So geht Kirchenentwicklung, Ostfildern 2003; Martin LÖRSCH, Kirchen – Bildung in Bad Kreuznach. Gründung und Evaluation eines Seelsorgebezirks nach c. 517 § 1 CIC als Beitrag zur kirchlichen Organisationsentwicklung, Wien 2001 (bisher unveröffentlichte Dissertation).

#### 4) Der Prozess kommt in Gang

##### *Die im Pastoralplan verabredeten Projekte 1–4 und der Themenspeicher:*

Zur Umsetzung des in diesem Pastoralplan dargelegten Leitmotivs des pfarrgemeindlichen Handelns „Ein Segen wirst du sein“ beschließt der Pfarrgemeinderat vier Projekte<sup>37</sup>:

- *Projekt 1: Ausbau des Besuchsdienstes:*

Unter Einbeziehung der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen in der Caritas der Gemeinde (Haussammlung, Krankenhaus-Besuchsdienst, Gemeinde-Besuchsdienst, Bezirksapostolat) geht es in diesem Projekt um die Gewinnung, Schulung, Einweisung und Begleitung neuer Mitarbeiter.

- *Projekt 2: Katechetenkreis für die Sakramenten-Vorbereitung:*

Dieses Projekt zielt auf die Gewinnung, Schulung, Begleitung eines konstanten Katechetenkreises in der Sakramenten-Vorbereitung der Kinder und ihrer Eltern.

- *Projekt 3: Forum zur Kinder- und Jugendpastoral:*

Dieses Projekt knüpft an die Arbeit der Projektgruppe 1 der Gemeindeanalyse an; ihr geht es um zwei konkrete Ziele: Planung und Durchführung eines Ideenworkshops; Sichtung – Bewertung – Umsetzung von 1–2 Projekten.

- *Projekt 4: Sicherung und Entwicklung eines Familienwochenendes in Kooperation mit den beiden Kindertagesstätten der Pfarrei:*

Dieses Projekt zielt auf den Aufbau eines neuen Leitungsteams zur Durchführung eines Wochenendes der Begegnung und der Glaubenserfahrung.

Die Projektbeschreibungen sind einheitlich verfasst und benennen Ziele, Leitung, Auftraggeber, Laufzeit des Projekts und angestrebtes Ergebnis (Zielfoto). Die einzelnen Ziele sind konkret und realistisch; sie wollen zur Mitarbeit einladen.

- Als *Projekt 5* wird eine Controlling-Gruppe „Sicherstellung der Prozessqualität der Projekte“ eingerichtet.

Diese hat den Auftrag, die im Pastoralplan vereinbarten Projekte zu begleiten und auf ihre Realisierung hin regelmäßig zu überprüfen. Die Projektgruppe besteht aus dem PGR-Vorstand und den Sprechern / Verantwortlichen der Projekte; bei Bedarf kann das Beraterteam hinzu gebeten werden.

<sup>37</sup> Den Pastoralplan, der am 09.01.03 vom Pfarrgemeinderat beschlossen und am 15.01.03 von den Mitgliedern der Steuerungsgruppe unterzeichnet worden ist, kann man ebenfalls im Internet finden unter: [www.fortbildung.bgv-trier.de](http://www.fortbildung.bgv-trier.de), Suchbegriff: Projekte – „Ein Pastoralplan für die Innenstadt“ III vom 06.03.03.

Innerhalb der Laufzeit des Pastoralplans (2003 – 2008) findet einmal jährlich eine Veranstaltung (in Anlehnung an die Pfarrversammlung vom 08.11.02) statt. Diese versteht sich als „Meilenstein“. Ihr kommt die Aufgabe zu, den aktuellen Stand des Prozesses und den Fortschritt in der Umsetzung der einzelnen Projekte in der Gemeinde zu dokumentieren und zu feiern, von Seiten der Gemeindemitglieder und Kooperationspartner Hinweise und Korrekturwünsche entgegen zu nehmen und damit die Prozessqualität sicherzustellen. Die Ergebnisse und Verabredungen werden den Teilnehmern zugestellt und in geeigneter Weise veröffentlicht.

#### *Orientierung 4: Prinzipien der kirchlichen Gemeinde- und Organisationsberatung*

Schaut man zurück und bringt nochmal die beraterische Perspektive mit ihrem systemischen Grundansatz in den Blick, so orientierte sich der bisherige Prozess an den folgenden Prinzipien, die wir zugleich als grundlegend für die kirchliche Organisationsberatung ansehen.

- Die verwendeten Methoden sind kongruent zu Konzept und Theologie.
- Die Beratung ist beteiligungsorientiert – aktivierend – wertschätzend.
- Die jeweiligen Systemlogiken von Auftraggebern, Betroffenen und Befragten werden kooperativ vermittelt, ohne sie auflösen zu wollen.
- Die gewonnenen Daten gehören dem Auftraggeber und denen, die befragt worden sind. In ausgewerteter Form werden sie auch an die Befragten und alle anderen Teilnehmenden zurückgegeben.
- Unterschiede werden in ihren Risiken und Chancen beobachtet. Es gilt der Grundsatz: „Differenzieren kommt vor Vereinheitlichen.“
- Beratung arbeitet im Team nach dem Motto: Ein Berater ist kein Berater. Das hilft, den Unterschieden gerecht zu werden und eröffnet vielfältige Wahrnehmungsperspektiven.

#### 5) Ein Segen wirst du sein – Ausblick

Der Pfarrgemeinde von Liebfrauen ist es in einem intensiven Prozess von einem Jahr gelungen, einerseits pastorale Schwerpunkte und Projekte in Gang zu setzen und andererseits auf viele unterschiedliche Menschen in der Innenstadt mit ihren unterschiedlichen Suchbewegungen aufmerksam zu werden. Pfarrer, Pastoralteam, Steuergruppe, die Gremien als Auftraggeber und das Beratungsteam haben diesen Prozess als geistlichen Prozess verstanden. In der Wahrnehmung der eigenen Ressourcen sowie der Herausforderung, Kirche in dieser Innenstadt zu sein in der Orientierung am Leitbild „Ein Segen wirst du sein“, war es möglich, aus der Fülle von Möglichkeiten Entscheidungen zu treffen, die zu einem planvollen Handeln führen. Aus dieser Fülle und Komplexität heraus werden realistische Projekte umgesetzt. Die Aufmerk-



samkeit für die Lebensräume der Menschen ist gestiegen, und gleichzeitig ist die Pfarrgemeinde Liebfrauen selbst aufmerksam beobachtet worden.

Der Prozess geht weiter. Die Projekte sind eingebunden in das Aufgabenprofil des Pfarrgemeinderates, sie sind ausgestattet mit einer klaren Leitung sowie einer realistischen Schrittfolge und können somit auch überprüft werden. Dazu ist eine eigene Evaluationsgruppe eingerichtet. Der Pastoralplan verhilft in der Vergewisserung der eigenen Inhalte, Identität und Ressourcen (nach innen) sowie der Wahrnehmung der unterschiedlichen Lebens- und Sozialräume (nach außen) zu einer doppelten Orientierung. Er profiliert bestimmte Angebote der Seelsorge in der Innenstadt und bindet sie in einem ständigen Prozess an das biblisch orientierte Leitbild. Insofern orientiert er nach innen und trägt zur Vergewisserung bei, wie eine Pfarrgemeinde in mobiler Gesellschaft ihre Entwicklungsmöglichkeiten sichten und umsetzen kann. In der Wahrnehmung der Lebens- und Sozialräume bringt er „Drinne und Draußen“ in Kontakt und schützt die Pfarrgemeinde vor Selbstabschließung. Insofern orientiert er nach außen und trägt durch seinen gemeindeanalytischen Anteil zur Vergewisserung der Zeichen der Zeit bei.

Im Rückblick auf den Prozess der Pfarrgemeinde Liebfrauen und die dort gefundene Form der Pastoralplanarbeit lässt sich das zu Beginn formulierte gängige Vorurteil, ein Pastoralplan sei ein technokratisches und menschenfernes Unternehmen, entkräften<sup>38</sup>. Stattdessen bringt er gerade als Prozess Menschen mit ihren unterschiedlichen Lebenssituationen in einen wertschätzenden Kontakt. Er führt zu gut begründeten Entscheidungen und Optionen, die Komplexität reduzieren und zu einem verbindlichen Handeln führen.

---

<sup>38</sup> Vgl. Anm. 1.

## „Von einigen, die auszogen ...“

## Lernerfahrungen aus einem Dekanatsentwicklungsprozess

Kirchenreform ist angesagt in deutschen Diözesen. Pastoralpläne, Strukturveränderungen, Organisationsentwicklungsprozesse – auf verschiedenen Wegen versucht man, die Kirche zukunftsfähiger zu machen. Im Bistum Trier wird dieses Ziel mit einer Strukturreform verfolgt. Ein wesentlicher Bestandteil der Veränderungen soll die Vergrößerung und Stärkung der Dekanate sein, deren Zahl von derzeit 75 im Lauf des Jahres 2004 etwa um die Hälfte reduziert werden soll. Der Plan sieht vor, Raumzuschnitt und Pastoral an sozialräumlichen Gesichtspunkten zu orientieren.<sup>1</sup> Damit kommen in den veränderten Raumgrößen jenseits binnenkirchlicher Plausibilitäten neu die Menschen in ihren verschiedenen Lebensbezügen vor Ort in den Blick.

Doch die Vergrößerung von Dekanaten ist im Bistum Trier nichts völlig Neues. Bereits 1998 kam es im Rahmen einer Strukturanpassung gewissermaßen als Vorspiel zur jetzigen Reform in mehreren Fällen zur Zusammenlegung von Dekanaten. Einer dieser neu gebildeten Räume war das Dekanat Völklingen-Warndt, wo dadurch ausgelöst unter dem Namen „Spurensuche“ bald ein expliziter Dekanatsentwicklungsprozess begann.<sup>2</sup>

Von diesem Beispiel soll an dieser Stelle berichtet werden. Ich tue das aus der Perspektive des Beteiligten, denn ich habe von der Gründung des neuen Dekanates im September 1998 an zusammen mit einer Gruppe von Seelsorger/innen aus der Dekanatskonferenz vier Jahre lang als Pastoralreferent auf Dekanatsebene diese Auszugsbewegung mitgestaltet. Das Erkenntnisinteresse der folgenden Seiten lautet: Wie und was lernt die Organisation Dekanat in einem solchen Prozess, und was nicht?<sup>3</sup> Wie weit trägt die Struktur auf einen solchen Weg? Und mit welchen Spannungen oder gar Lernblockaden ist zu rechnen?

<sup>1</sup> Koordinierungsbüro zur Bistumsreform (Hg.), Vorschlag der Projektgruppe 1 „Optimierung der mittleren Ebene“, Trier, 15. Januar 2003, 7f.

<sup>2</sup> Vgl. zur Darstellung und pastoraltheologischen Reflexion des Prozesses insgesamt: Bettina WAGNER, Dekanatsentwicklung als Modell zukunftsfähiger Pastoral? Der Prozess „Spurensuche“ im Dekanat Völklingen-Warndt, Trier 2002 (Diplomarbeit).

<sup>3</sup> Vgl. dazu (aus psychoanalytischer Sicht) Heribert WAHL, Vom Lernen (in) der Seelsorge. Ein Kapitel zum Thema Kirche als „lernende Organisation“, in: Franz WEBER u. a. (Hg.), Im Glauben Mensch werden, Münster 2000, 112–123.

## 1. Das Handlungsfeld: Zur sozialen und kirchlichen Situation im Dekanat Völklingen-Warndt

In dem neuen Dekanat Völklingen-Warndt – bestehend aus der Mittelstadt Völklingen mit 43.000 und der Gemeinde Großrosseln mit 9.600 Einwohner/innen – sahen sich die Seelsorger/innen einer problematischen Situation gegenüber. Inmitten der saarländischen Montanindustrieregion gelegen, wies das Dekanatsgebiet mit Steinkohlebergbau und vor allem Stahlindustrie die einschlägige Monostruktur auf. Von deren einstiger Blüte war freilich wenig geblieben. Der entscheidende Wirtschafts- und soziale Integrationsfaktor, die Völklinger Hütte, war 1986 geschlossen worden und hatte die Stadt in eine Abwärtsspirale entlassen. Hohe Arbeitslosigkeit, erheblicher Kaufkraftverlust, viele leer stehende Ladenlokale, eine hohe Sozialhilfequote gerade auch bei Kindern und Jugendlichen, ein hoher Ausländeranteil infolge der Arbeitsmigration sowie soziale Brennpunkte in der Innenstadt und einzelnen angrenzenden Stadtteilen gleich neben bürgerlichen bis gehobenen Wohngebieten präg(t)en die Situation.<sup>4</sup> Als Folge hatten sich Desintegration und Separation der einzelnen Bevölkerungsgruppen und -schichten sowie gegenseitige Fremdheitsgefühle und Abgrenzungstendenzen entwickelt. Weniger stark von dieser Problematik betroffen zeigte sich der „Warndt“ genannte, ländlicher strukturierte südliche Teil des Dekanates mit Großrosseln und drei südlichen Stadtteilen Völklingens.

Zu dieser allgemeinen Lage im neu gebildeten Dekanat trat die Wahrnehmung der kirchlichen Situation. Immerhin 62 % der Einwohner/innen des Dekanates sind katholisch. Doch die Angebote und Aktivitäten in den 15 Pfarreien (= sieben Seelsorgeeinheiten) waren im Wesentlichen auf einen kleinen Binnenraum orientiert, Kontakte zu den genannten benachteiligten Personengruppen gab es kaum. Deutlich zeigten sich die Probleme der Vergreisung und Milieuverengung<sup>5</sup>, die durch die angedeutete desintegrative Sozialdynamik zusätzlich verstärkt wurden. Die Kirche im Dekanat sah sich einem weit fortgeschrittenen Verlust nicht nur an aktiven Mitgliedern, sondern auch an öffentlicher Wahrnehmung und Relevanz gegenüber.

## 2. Zwischen Aufbruch und Beharren: Spannungsfelder im Prozess

Zu der Spannung zwischen eher binnenorientierter kirchlicher Praxis und herausfordernder gesellschaftlicher Wirklichkeit trat durch die Zusammenle-

<sup>4</sup> Vgl. zu den Strukturdaten: DEKANAT VÖKLINGEN-WARNDT / PROJEKTGRUPPE SPURENSUCHE (Hg.), Veränderung gestalten. Dokumentation der Zukunftskonferenz am 15. und 16. Juni 2001 in Völklingen, Völklingen 2002, 31–45. Das Dokument ist unter [www.fortbildung.bgv-trier.de](http://www.fortbildung.bgv-trier.de) (Rubrik Projekte, Datum 28.11.2002) im Internet abrufbar.

<sup>5</sup> Vgl. Michael N. EBERTZ, Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft, Freiburg im Breisgau 1999 (1997), 132–138.

gung der beiden Dekanate zum 1. September 1998 der Bruch auf der Organisationsebene. In der ersten Dekanatskonferenz am 15. September 1998 fanden sich die 16 hauptamtlichen Seelsorger/innen des neuen Dekanates vor der Frage wieder, wie sie angesichts der verschiedenen Arbeitskulturen der beiden bisherigen Dekanate pastorale Arbeit in diesem neuen Dekanat gestalten wollten. Entgegen dem Vorschlag, das neue Dekanat in zwei Definitionen zu unterteilen und damit die bisherige getrennte Praxis – wenn auch unter einem gemeinsamen Dach – weitgehend unverändert fortzuführen, entschied sich die Konferenz, die neue Raumgröße als Arbeitsebene zu akzeptieren und als Arbeitsstruktur zu entwickeln. Als Leitungsinstrument wurde eine Steuergruppe etabliert, bestehend aus einem Pfarrer, einer Gemeindereferentin, einem Diakon im Hauptberuf, einem Krankenhauspfarrer und mir als Pastoralreferent auf Dekanatsebene. Die Steuergruppe erhielt den Auftrag, „das Zusammenwachsen der beiden Dekanate zu einem Dekanat zu planen, arbeitsfähige Strukturen voranzubringen und inhaltliche Vorschläge zur Arbeit zu machen“<sup>6</sup>.

Der damit eingeleiteten Entwicklung möchte ich in zwei Reflexionsschleifen nachgehen. Beide Reflexionsschleifen greifen je ein charakteristisches Spannungsfeld auf, das den Prozess in seinen Möglichkeiten und Grenzen entscheidend bestimmt hat. Ein besonderes Augenmerk gilt dabei der Frage: Welche Auswirkungen hatte das betreffende Spannungsfeld auf das grundlegende Anliegen, das „Innen“ der binnenkirchlichen Dynamik und das „Außen“ der gesellschaftlichen und sozialen Situation der Menschen im Dekanat deutlicher aufeinander zu beziehen?

## 2.1 Die Dekanatskonferenz und ihre Steuergruppe: Ein unausweichlicher Konflikt

Mit der Bildung einer Steuergruppe aus ihren Reihen hatte die Dekanatskonferenz sich ein erstes Organ gegeben, um handlungsfähig zu werden. Dabei versuchte man die Breite der Konferenz dadurch abzubilden, dass aus jeder pastoralen Berufsgruppe sowie aus der kategorialen Krankenhauseelsorge jeweils eine Person aufgenommen wurde. In anderer Hinsicht wurde eine solche Repräsentativität freilich nicht erreicht. Denn die neue Steuergruppe rekrutierte sich ausschließlich aus dem Kreis der dienstjüngeren Mitglieder der Konferenz, während von den dienstälteren Mitgliedern bzw. von den bisherigen Dechanten und Definitoren sich niemand zur Mitarbeit bewegen ließ.<sup>7</sup> Mit dem Zusammenschluss der Dekanate war es also gleichzeitig zu einem Generationenwechsel in der Leitung gekommen.

<sup>6</sup> Protokoll der Dekanatskonferenz vom 15. September 1998, 3.

<sup>7</sup> Das Dienstalster am Ort betrug bei den Mitgliedern der Steuergruppe im Durchschnitt 1,8 Jahre (!), bei den übrigen Konferenzmitgliedern etwa 11 Jahre (Streubreite: 1–30 Jahre).

### Die „Spurensuche“: Eine kleine Chronologie

Eine ausführlichere Version des Prozessverlaufs findet sich im Internet unter [www.fortbildung.bgv-trier.de](http://www.fortbildung.bgv-trier.de), Rubrik Projekte, Datum 01.10.2003.

#### Phase 1: Erste Konsolidierung des Dekanates (September 1998 – Mai 1999)

*Sept 1998:* Zusammenschluss der zwei Dekanate, Bildung einer Steuergruppe.

*Nov 1998:* Die Dekanatskonferenz gibt sich eine formale Arbeitsstruktur.

*Jan 1999:* Wahl des Dechanten durch die Konferenz; Ernennung im Mai.

#### Phase 2: Vorbereitung eines Analyseprozesses (Juni 1999 – August 2000)

*Juli 1999:* Initiative der Steuergruppe, Gespräch mit dem Generalvikar.

*Sept 1999:* Die Dekanatskonferenz beschließt, ein Analysekonzept zu erstellen.

*März 2000:* Die Steuergruppe legt das Konzept vor: Unter dem Namen „Spurensuche“ soll ein aktivierender Prozess mit begleitender Datensammlung stattfinden.

#### Phase 3: Erhebungsphase mit aktivierenden Befragungen (August 2000 – Juni 2001)

Video-Straßeninterviews – Startveranstaltung mit Weihbischof Dr. Felix Genn – Gruppeninterview mit Dekanatsrat und Pfarrgemeinderatsvorständen – Gottesdienstbesucher/innen/befragung – Einzelinterviews mit Personen aus Lokalpolitik und Verwaltung – Sammlung sozialräumlicher Daten. Abschließend 1½tägige Zukunftskonferenz mit Teilnehmer/innen von „innen“ und „außen“; es entstehen fünf konkrete Projekte.

#### Phase 4: Umsetzung und Weiterentwicklung (ab August 2001)

1. Umsetzung der fünf Projekte der Zukunftskonferenz durch Projektgruppen

2. Versuche, die Gemeinden zu eigenen Spurensuchprozessen anzuregen.

### a. Der Grundkonflikt: Beharren vs. Aufbruch

Damit sah sich die Steuergruppe vor eine doppelte Herausforderung gestellt. Einerseits waren die beiden Dekanate zusammenzuführen. Hier war Integration gefragt. Diese Aufgabe stand anfangs stark im Vordergrund. Andererseits hatte die Steuergruppe aber auch den Auftrag erhalten, Inhalte vorzuschlagen, und verstand das als Beauftragung, die Pastoral im Dekanat angesichts der wahrgenommenen Situation inhaltlich weiterzuentwickeln. Mit einem Wort: Die Steuergruppe wollte aufbrechen! Ihr war klar, dass es dazu einer Bestandsaufnahme oder Analyse bedurfte, die sowohl nach innen in die Gemeinden hinein fragen als auch die Lebensbedingungen und Bedürfnisse der Menschen im Raum des Dekanates insgesamt in den Blick nehmen sollte, um für die zukünftige Pastoral eine tragfähige Basis zu gewinnen.

Aufgrund der erheblichen Bandbreite von pastoralen Grundverständnissen und Vorstellungen von einer sinnvollen Dekanatsarbeit innerhalb der Konferenz war deutlich spürbar, dass beide Leitungsaufgaben – die integrative und die inhaltlich-prospektive – nicht leicht miteinander vereinbar sein



würden. Die Steuergruppe versuchte dennoch den Spagat. Die Spannung in der Konferenz wurde freilich immer offensichtlicher.

- Im November 1998 schlug die Steuergruppe der Dekanatskonferenz eine formale Arbeitsstruktur vor. Der Vorschlag wurde trotz verschiedener kritischer Einwände fast unverändert und einstimmig angenommen.
- Beim ersten Klausurtag der Dekanatskonferenz im Februar 1999 sollten unter der Leitung von zwei Gemeindeberatern des Bistums die vorhandenen Befindlichkeiten und Zielvorstellungen der Mitglieder transparent gemacht und erste mögliche Arbeitsschwerpunkte gefunden werden. Zwei der älteren Pfarrer verweigerten sich jedoch der Kleingruppenarbeit und verließen jeweils kommentarlos den Raum.
- Im Juli 1999 wurde die Steuergruppe in Sachen Analyse aktiv und erreichte im Gespräch mit dem Generalvikar die Zusage, das Bistum werde das Vorhaben finanziell sowie durch Beratung personell unterstützen. Bei der Vorstellung der Gesprächsergebnisse in der Konferenz trat der schwelende Konflikt offen zutage. Die Vertreter der alten Leitung und ihr nahe stehende Mitglieder sahen die Situation, wie sie beim Generalvikar dargestellt worden war, zu negativ beurteilt, die eigene Lebensleistung in Frage gestellt und ihre Befürchtung, es werde am geschwisterlichen Umgang fehlen, erfüllt. Dennoch wurde die Steuergruppe paradoxer Weise bei nur einer Gegenstimme beauftragt, ein Konzept für eine Analyse zu erstellen.
- Das Thema „geschwisterlicher Umgang miteinander“ wurde daraufhin in mehreren der folgenden Dekanatskonferenzen bearbeitet, ohne dass es zu einer inhaltlichen Klärung gekommen wäre. Stattdessen erhielt die Steuergruppe trotz erheblicher (offener und verdeckter) Kritik einstimmig (!) den Auftrag, wie bisher weiterzuarbeiten. Die kritische Stimmung begann sich erst zu entspannen, als die Steuergruppe im März 2000 in der Konferenz das Konzept der Analyse vorlegte und dafür bei den Vertretern der alten Leitung zwar nicht inhaltliche Übereinstimmung oder Zustimmung zur Sinnhaftigkeit des Vorhabens, wohl aber wiederum formale Zustimmung und eine gewisse Achtung für die geleistete Arbeit erntete.

Spätestens an dieser Stelle stellen sich Fragen. Was ist das für ein Konflikt, der einerseits ein erhebliches Spannungspotential zeigt, sich andererseits aber nicht auf der inhaltlichen Ebene greifen und bearbeiten lässt? Hätte der offene Ausbruch des Konflikts vermieden werden können? Wie hätte eine mögliche Lösung ausgesehen?

Zunächst ist evident, dass die Ereignisse der Dynamik eines konflikthaften Generationswechsels in der Leitungsfunktion folgten, ein Vorgang, der sich auch an vielen anderen Beispielen nicht zuletzt im ehrenamtlichen Bereich ähnlich beobachten lässt: Langjährig prägende Leitungsverantwortliche werden abgelöst. Eine neue Leitungsriege kommt zum Zuge. Sie interpretiert den Auftrag der Organisation anders und möchte die Arbeit auf eine neue Grundlage stellen. Die alte Leitung stimmt mit gemischten Gefühlen zu, weil sie selbst nicht mehr leiten will und kann, erwartet aber dennoch unausgesprochen und vielleicht unbewusst von der neuen Leitung, sie solle weiter in ihrem Sinne leiten – zumindest aber so, dass darin möglichst viel Stabilität im Blick

auf das Alte gewährleistet ist (das emotionale Bedürfnis lautet: die Lebensleistung soll bestätigt werden) und möglichst wenig Aufbruch gefordert wird, denn dieser ist am Ende der Lebensarbeitszeit nicht angesagt. Wenn die alte Leitung sich nicht aus der Organisation zurückzieht oder, wie in diesem Fall, sich nicht zurückziehen kann, ist der Konflikt unausweichlich, sobald die neue Leitung ihrem inhaltlichen Auftrag der Erneuerung nachkommt. Eine Lösung kann dann nur in der Entwicklung liegen: Wenn die neue Leitung mit ihrem Erneuerungsbestreben erfolgreich ist und etwas entsteht, das auch die alte Leitung als Gewinn anerkennen kann, wird ein neuer Konsens auf einer anderen Ebene möglich.

Meine Antwort lautet daher: Dieser Konflikt war unvermeidlich, weil sich auf mehreren Ebenen unvereinbare Spannungspole gegenüberstanden, die in dem Moment, wo sie durch den Zusammenschluss zu einem neuen Dekanat auf einen offenen, gemeinsamen Prozess des Zusammenwachsens verpflichtet wurden, unausweichlich in Konflikt geraten und zum Ausbruch kommen mussten. Die Differenzen betrafen das pastorale Grundverständnis, das Selbstkonzept sowie das Verständnis von Leitung und hatten eine biografische Komponente. Idealtypisch leicht zugespitzt zeigt sich:

1. Die Steuergruppe versteht ihre Leitungsaufgabe inhaltlich und geht sie aus einem prospektiven Anliegen heraus an: Sie nimmt die Situation der Kirche vor Ort wahr, hat demzufolge Klärungsbedarf nach innen und nach außen und initiiert folgerichtig eine Situations- und sozialräumliche Analyse. Eine Beschränkung auf den verengenden kirchlichen Binnenraum stellt den Handlungsspielraum im Sinne des Evangelisierungsauftrags und damit die eigene berufliche Identität als Seelsorger/in in Frage und widerspricht dem pastoralen Selbstverständnis: Man möchte sich nicht eines Tages als „Konkursverwalter“ vorkommen. Dieses Thema hat neben der theologisch-fachlichen auch biografische Relevanz, weil man zum Teil noch Jahrzehnte beruflicher Arbeit vor sich hat. Was Pastoral ist und tut, liegt nicht einfach zeitlos fest, sondern definiert sich auch durch die aus dem Bedingungs-feld sich ergebenden Anforderungen. Vernetzung und Zusammenarbeit gehören selbstverständlich zum Arbeitsethos. Unter den gegebenen Bedingungen kommt dem Dekanat als verbindlicher Handlungsebene eine hohe Bedeutung zu.
2. Die Vertreter der alten Leitung teilen die Situationseinschätzung der Steuergruppe nicht oder nur ansatzweise. Für das eigene Verständnis von Leitung spielt weniger die inhaltliche Seite, für die man unter Mitbrüdern ein hohes Maß an Einvernehmen voraussetzt, sondern vielmehr die Integrationsaufgabe die entscheidende Rolle: Man geht vorsichtig miteinander um und verlangt sich gegenseitig wenig ab. Denn Pastoral wird über Personen gemacht, und die sollte man agieren lassen. Verbindlichkeit gibt es deshalb eher auf der persönlichen Ebene; Verbindlichkeit im Sinne von Ergebnisorientierung auf der Arbeitsebene tritt demgegenüber zurück. Dieses Verständnis von Mitbrüderlichkeit oder Geschwisterlichkeit nährt sich nicht zuletzt aus der Erfahrung priesterlicher Kollegialität, die als ein hohes Gut gilt und auch über inhaltliche Differenzen hinaus integrieren sollte. Zusammenarbeit be-

deutet Austausch und ggf. Absprachen über das, was jeder im eigenen Bereich oder in Vertretung für einen anderen tut; Zusammenarbeit als gemeinsames Tun spielt keine Rolle. Eine Differenzierung von Innen- und Außenperspektiven erscheint weder plausibel noch von heuristischem Wert. Wegen der hohen Bedeutung eigener Handlungsautonomie lehnen die Vertreter der alten Leitung auch eine Begleitung der Konferenz durch Mitglieder der Fachgruppe Gemeindeberatung des Bistums ab, während die Steuergruppe das für sich seit Dezember 1998 durchgehend in Anspruch nimmt. In der zugrunde liegenden Konsensorientierung liegt denn auch ein Grund für die auf den ersten Blick paradoxe Zustimmung zu Beschlüssen, der keine wirkliche Überzeugung entspricht. Diese Art der Zustimmung hat eher den Charakter des Zulassens als des Mittragens und schützt vor der Anforderung, eine Alternative benennen zu müssen.

Beide Perspektiven schlossen sich aus. Eine sachliche Klärung schien unmöglich. Denn die vielschichtigen Dimensionen vom Selbstbild bis hin zu emotionalen Bedürfnissen waren einer solchen sachlichen Bearbeitung in diesem Kontext kaum zugänglich bzw. diese hätte ein hohes Maß an Selbstdistanzierungsvermögen und schließlich supervisorische Begleitung vorausgesetzt. Es war fraglich, ob in diesem Fall der Prozess und seine Ergebnisse eine Lösung anbieten und integrierende Wirkung würden entfalten können.

Doch einstweilen stand der Erneuerungsprozess namens „Spurensuche“ im Dekanat Völklingen-Warndt noch am Anfang. Die klare Beschlusslage zugunsten des Projektes stand in Spannung zu der Erkenntnis, dass ein vollinhaltliches Mittragen nur bei einem Teil der Dekanatskonferenz zu erwarten war. Dennoch entschied die Steuergruppe, ihren inhaltlichen Auftrag und die formale Beschlusslage ernst zu nehmen, und startete den Prozess. Sie formulierte dessen Ziele wie folgt: 1. „Kommunikationsstrukturen verbessern bzw. neu entwickeln“, und zwar nach innen wie nach außen; 2. „Erwartungen und Bedürfnisse der Menschen im Siedlungsraum kennen lernen“; 3. „Anknüpfungspunkte finden für eine gesellschaftlich relevante Arbeit der Kirche“; 4. „Räume konstruieren, in denen die Menschen Leben teilen können bzw. lernen können, Leben zu teilen“; und in all dem 5. „das Profil der Kirche in Völklingen und Umgebung wahrnehmen und entwickeln“.<sup>8</sup> Mit der Startveranstaltung im September 2000, an der über 60 Personen aus dem gesamten Dekanat teilnahmen, gelang ein motivierender Beginn. Es folgten aktivierende Befragungen verschiedener Personengruppen aus den Pfarreien und von außen. Eine Zukunftskonferenz im Juni 2001 sollte die bisherigen Ergebnisse bündeln, erweitern und in konkrete Projekte überführen. Angesichts der damit erreichten Prozessdynamik trat der Konflikt in der Dekanatskonferenz zunächst in den Hintergrund.

---

<sup>8</sup> So im Papier „Ziele der Dekanatsentwicklung Dekanat Völklingen“ vom 07.02.2000.

## b. Der Folgekonflikt: Dekanat als Handlungsebene?

Mit dem Beginn der Spurensuche erhielt die Doppelrolle der Steuergruppe klarere Konturen. Einerseits blieb sie Leitungsgremium der Dekanatskonferenz und bemühte sich, möglichst integrativ aus der Konferenz heraus die zu bearbeitenden Themen zu eruieren und die Chancen des Dekanates als kooperative Handlungsebene zu erschließen. Andererseits trug sie als „Projektgruppe Spurensuche“ die Verantwortung und Arbeitslast für die inhaltliche Suchbewegung der Dekanatsentwicklung. Damit war sie Motor und im Wesentlichen einziger Energieträger für die gesamte Dekanatsarbeit. Trotz des Bemühens um Transparenz und Beteiligung in der Konferenz musste sie allerdings feststellen, dass die übrigen Konferenzmitglieder, und zwar nicht nur die Vertreter der alten Leitung, in dem Prozess keine aktive Rolle übernahmen. Neben der hohen Belastung der Steuergruppenmitglieder bedeutete das zugleich eine Gefährdung des Prozesses selbst: Konnte die Spurensuche zu neuen Wegen der Pastoral führen, wenn die Dekanatskonferenz weithin passiv blieb?

Damit tat sich ein neues oder bisher verdecktes Spannungsthema auf: Den (ständig enttäuschten) Erwartungen der Steuergruppe an eine Mitarbeit auf Dekanatsebene stand die faktische Entscheidung der übrigen Konferenzmitglieder gegenüber, in der Konkurrenz von Seelsorgeeinheit bzw. Pfarrei einerseits und Dekanat andererseits, um die eigenen Ressourcen der Seelsorgeeinheit bzw. Pfarrei mit den dort gegebenen Aufgaben weitestgehenden Vorrang einzuräumen, anstatt die Ebenen Seelsorgeeinheit und Dekanat in ihrem Zusammenspiel zur weiterführenden Bearbeitung der eigenen und neuer Themen zu nutzen.<sup>9</sup> Die Spurensuche wurde im Wesentlichen als Zusatzthema empfunden und als solches mehr oder weniger begrüßt; ihr Anspruch, selbst auf neue Art pastorales Handeln zu sein sowie bislang unentdeckte Wege entdecken und in Dekanat und Pfarrei innovativ zur Weiterentwicklung bisheriger Pastoral beitragen zu können, wurde kaum in seiner Tragweite wahrgenommen. Die Frage nach der Relevanz des Dekanates als Handlungsebene wurde also tendenziell von den bereits ausgelasteten Ressourcen, nicht aber von den mit der Dekanatsebene und insbesondere der Spurensuche sich anbietenden neuen Chancen her beantwortet. Ein tieferer Grund hierfür lag freilich darin, dass angesichts der divergenten pastoralen Grundverständnisse und Selbstkonzepte eine Verständigung auf ein gemeinsames (geistliches) Leitmotiv oder ein Leitbild nicht erfolgt war, das eine wirklich gemeinsame Suchbewegung mit gemeinsam zu vereinbarenden Anschlüssen hätte begrün-

<sup>9</sup> Vgl. Gundo LAMES, Handlungsebene Dekanat? Chancen und Schwierigkeiten pastoraler Kooperation auf Dekanatsebene aus einer organisationsentwickelnden Perspektive, in: BISCHÖFliches GENERALVIKARIAT TRIER / ABT. PERSONALFÖRDERUNG (Hg.), Qualitätsentwicklung in der Kirche am Beispiel des Bistums Trier [CD-ROM], Trier 1999, 5–9.

den und motivieren können.<sup>10</sup> Damit war der Erfolg auch hier davon abhängig, welche motivierende und integrierende Wirkung der Prozess selbst entfaltete.

### c. Lösungsansätze

Diese Spannung von aktiver Steuergruppe und eher passiver Dekanatskonferenz schien ähnlich komplex in den Ursachen, in der Wirkung hemmend und in der Bearbeitung unlösbar zu sein wie der oben beschriebene Konflikt. Die Steuergruppe versuchte die Spannung dadurch zu entschärfen, dass sie (auch auf dem Hintergrund von Personalwechseln<sup>11</sup>) im Januar 2002 der Konferenz eine modifizierte Arbeitsstruktur vorschlug: Die gemeinsamen Konferenzen sollten zeitlich reduziert werden und stattdessen themenbezogene Projektgruppen ein größeres Gewicht erhalten. Dadurch sollte auf der Basis der mittlerweile etablierten Arbeitskultur die faktisch gegebene Differenzierung strukturell legitimiert und gleichzeitig eine verbindlichere Form der Bearbeitung von Themen etabliert werden.

Diese Intervention löste zweierlei aus. Zum einen kam bei der Reflexion der bisherigen Arbeitsweise der ursprüngliche Konflikt plötzlich wieder hoch. Die Aussprache bei der nächsten Konferenz verlief jedoch überraschend sachlich, und wiederum wurde der Auftrag der Steuergruppe bestätigt. Die Unterschiede in den pastoralen Grundverständnissen blieben zwar bestehen, aber der Konflikt hatte damit weiter an Gewicht verloren. Zum anderen führte die neue Arbeitsstruktur auf dem Klausurtag der Dekanatskonferenz im Mai 2002 über einen motivierenden Prozess mit gemeinsamer Ideensammlung zur Bildung interessen- und themenbezogener Projektgruppen – mit dem Ergebnis, dass am Ende fast alle Konferenzmitglieder sich einer Projektgruppe zuordneten. Obwohl dabei die von der Steuergruppe nahe gelegte Fundierung in den Ergebnissen der Spurensuche auf der Strecke blieb, war es immerhin gelungen, das Dekanat zur Bearbeitung übergreifender Themen als Handlungsebene zu etablieren.

### d. Lernerfahrungen: Ein Zwischenfazit

Für die Steuergruppe war klar: Ihr aus dem umfassenderen Anspruch des Evangeliums motiviertes Anliegen, über die wahrgenommene Binnenorientierung der Pastoral hinaus eine neue Ausrichtung pastoraler Praxis auf die gesamte Lebenswirklichkeit der Menschen vor Ort zu erreichen, konnte nur

<sup>10</sup> Vgl. LAMES 1999 (s. Anm. 9) 8.

<sup>11</sup> Im Jahr 2001 verließen drei Seelsorger/innen das Dekanat; sechs neue kamen hinzu.



über aufeinander bezogene Wahrnehmungsschleifen nach innen und nach außen realisiert werden. Doch die Steuergruppe musste lernen,

- dass über diesen Ausgangspunkt in der Trägergruppe Dekanatskonferenz zwar ein Beschluss, aber kein inhaltlich qualifizierter Konsens erreicht werden konnte, was die Steuergruppe auf einen schwierigen zweiten, internen Vermittlungsprozess verwies. Allgemeiner gesagt: Es ist damit zu rechnen, dass eine durch Strukturveränderung ausgelöste Entwicklung in einem Territorium aufgrund biografie- und theologieabhängiger Divergenzen unter den hauptamtlichen Seelsorger/innen vor jeder Wirksamkeit bereits erheblichen Blockaden ausgesetzt ist, die sachlich schwer zu bearbeiten sind. Das trifft in besonderer Weise auf die Dekanatsebene zu, weil sie in ihrer bisherigen Form im Bistum Trier nur handlungsfähig sein kann, wenn die Konferenzmitglieder sich entscheiden, diese Ebene entsprechend zu nutzen, und dazu Themen und Bearbeitungsverfahren aushandeln.<sup>12</sup>
- dass, wenn die Spannung zwischen der pastoralen Unhintergebarkeit des prospektiven Anliegens einerseits und der Unmöglichkeit eines Konsenses zu seiner gemeinsamen Bearbeitung andererseits nicht zum Stillstand führen sollte, beide Vermittlungsprozesse – der Analyseprozess und die ihm sachlich voraus liegende interne Klärung und Entwicklung in seiner Trägergruppe Dekanatskonferenz – statt nacheinander nebeneinander eingegangen werden mussten. Beide Prozesse in ihrer Komplexität nicht nur je für sich zu steuern, sondern im Sinne der Dekanatsentwicklung in ständigen Schleifenbewegungen stets neu aufeinander zu beziehen, stellte die eigentliche Herausforderung für die Steuergruppe dar.

## 2.2 Von der Dekanatsebene zur Gemeindeebene: Ein gescheiterter Überstieg

Wenn das Dekanat im Sinne der Steuergruppe zu einer wirksamen Handlungsebene werden wollte, dann musste es sich nicht nur bei den Seelsorger/innen in der Konferenz, sondern auch bei anderen Menschen in den Pfarreien als eine sinnvolle Ebene zur Bearbeitung von vor Ort drängenden Bedürfnissen und Problemen erweisen. Darin bestand gewissermaßen die Bringschuld der Dekanatsentwicklung gegenüber den Pfarreien. Umgekehrt erwartete die Steuergruppe von den Pfarrgemeinden ein Doppeltes. Zum einen waren sie mit ihrem lokalen Wissen in der Vermittlung des Prozesses vor Ort und der Herstellung von Kontakten gefragt, und zum anderen sollten sie ihre eigenen Wahrnehmungen und Perspektiven eintragen und sich im Zusammenspiel mit der Dekanatsebene zu eigenen Suchbewegungen und Weiterentwicklungen ihrer gemeindlichen Praxis anregen lassen. Das war die Ausgangslage, zu deren Bearbeitung sich die Steuergruppe für das Analysemodell eines aktivierenden Prozesses mit dem Wechselspiel von verschiedenen Befragungen und Rückgabe der Ergebnisse entschied.

Da die Initiative von der Dekanatsebene ausging, war der Prozess in seinen Zielen und Handlungsschritten in die Pfarreien hinein zu vermitteln. Die

<sup>12</sup> Vgl. LAMES, (s. Anm. 9) 3.5–8.

Steuergruppe versuchte das (1.) *durch direkten Kontakt* mit Vertreter/innen aller Pfarrgemeinden bei der Startveranstaltung im September 2000; (2.) *auf schriftlichem Weg* durch Aushänge in den Pfarrkirchen sowie eine „Projektzeitung“, die von September 2000 bis Oktober 2002 sechsmal erschien und – verteilt über alle Pfarrbriefe – über den Stand des Prozesses informierte; (3.) *durch Vor-Ort-Kontakte mit den Pfarrgemeinderäten*, denen sie im Frühjahr 2001 anbot, in einer Sitzung persönlich über den Prozess zu informieren (in nur fünf Räten kam es dazu); (4.) *vermittelt durch die Gremien Dekanatskonferenz und Dekanatsrat*, wobei sie hier auf die Informationsweitergabe bzw. Initiative durch deren Mitglieder angewiesen blieb.

Es zeichnete sich bald ab, dass der Prozess in vielen Pfarreien nur als Information zur Kenntnis genommen wurde, ohne ihm eine unmittelbare Bedeutung für die eigene Arbeit zuzuweisen. Damit war ein weiteres Spannungsfeld eröffnet: Die „Spurensuche“ beanspruchte, der Kirche im Dekanat über die Binnenorientierung hinaus eine Zukunftsperspektive zu eröffnen, aber die Pfarreien als die (bisher) maßgebliche kirchliche Sozialform machten sich diesen Prozess nicht zu Eigen. Das bestätigte sich bei der Zukunftskonferenz im Juni 2001.<sup>13</sup> Alle Pfarreien wurden gebeten, zu dieser eineinhalbtägigen Veranstaltung am Wochenende zwei Teilnehmer/innen aus dem Binnenkreis zu entsenden und eine Person mit Außenperspektive aus dem Gebiet der Pfarrei zur Teilnahme zu motivieren.<sup>14</sup> Doch nur sechs (Hauptamtliche mitgezählt: acht) der 15 Pfarreien waren dort vertreten.

Dennoch gelang es den 35 Teilnehmer/innen, aus der Wahrnehmung der lokalen kirchlichen und gesellschaftlich-sozialen Situation heraus fünf Projekte auf Dekanatsebene zu entwickeln: 1. ein offenes Begegnungszentrum in der Völklinger Innenstadt; 2. die Etablierung einer Initiativgruppe Alleinerziehender; 3. eine Stadtteilwerkstatt für benachteiligte Jugendliche; 4. Erlebniswochenenden, zunächst für Mädchen; 5. eine Liturgische Nacht als pfarreübergreifende Begegnungsmöglichkeit.<sup>15</sup> Die Verantwortung für die Durchführung übernahm jeweils eine Projektgruppe.

Auf Dekanatsebene war damit der Schritt zur Umsetzungsphase vollzogen, und alle Projektgruppen nahmen im Herbst 2001 die Arbeit auf. Die angestrebte Integration der Pfarreien in den Prozess stand freilich immer noch aus. Die Pfarrgemeinden nun zu eigenen Spurensuchprozessen und Wahrneh-

<sup>13</sup> Die Zukunftskonferenz ist eine Veranstaltungsform für Großgruppen bis zu 80 Personen, um auf der Basis breiter Situationswahrnehmung über eine Visionsarbeit konkrete Projekte zur Gestaltung der Situation zu erarbeiten. Vgl. Matthias ZUR BONSEN, Die Methode Zukunftskonferenz, online im Internet: [www.zurbonsen.de/lit/future/fsc01.htm](http://www.zurbonsen.de/lit/future/fsc01.htm).

<sup>14</sup> Letzteres gelang keiner einzigen Pfarrei, was als klare Bestätigung der beobachteten Milieuverengung gelesen werden kann. Die Teilnehmer/innen der Zukunftskonferenz mit Außenperspektiven wurden sämtlich von der Steuergruppe zur Mitarbeit gewonnen.

<sup>15</sup> Vgl. ausführlicher: DEKANAT VÖLKLINGEN-WARNDT 2002 (s. Anm. 4) 24–27.

mung von Außenperspektiven anzuregen, wurde deshalb neben der Steuerung auf Dekanatsebene der zweite wichtige Strang in der Arbeit der Steuergruppe. Dazu mussten zunächst die hauptamtlichen Seelsorger/innen gewonnen werden. Der letzte und konkreteste in einer Reihe von (bis dahin fehlgeschlagenen) Versuchen griff als Anknüpfungspunkt in den Pfarreien die für November 2003 angesetzte Pfarrgemeinderatswahl auf. Im Juni 2002 schlug die Steuergruppe in der Dekanatskonferenz vor, (einzelne) Pfarrgemeinderäte könnten einen eigenen Prozess der Auseinandersetzung mit den Lebens- und Sozialräumen vor Ort durchführen, auf dieser Basis Schwerpunkte setzen und so gezielter Kandidat/inn/en gewinnen. Als Hilfestellung sollte das Material der Spurensuche mit einem eigenen Leitfaden zur Verfügung stehen und eine Projektgruppe der Dekanatskonferenz die entsprechenden Räte begleiten. Doch alle (!) für die Räte verantwortlichen Seelsorger/innen der Konferenz sprachen sich gegen eine derartige Initiative aus, teils weil sie das Aufbrechen von Konflikten im Pfarrgemeinderat befürchteten, teils weil sie dieser Art von Pfarrgemeinderatsarbeit in den eigenen Pfarreien keine Erfolgchancen einräumten. Entsprechend wurde die im September 2002 erschienene ausführliche Dokumentation der Zukunftskonferenz<sup>16</sup> mit sozialräumlicher Datensammlung in Dekanatskonferenz und Dekanatsrat anerkennend zur Kenntnis genommen, aber (wie zuvor die Ergebnisse der Gottesdienstbesucher/innen/befragung) meines Wissens in keiner Pfarrei als Arbeitsinstrument genutzt.

Damit war überdeutlich: Der Prozess hatte es nur auf Dekanatsebene geschafft, über das Zusammenspiel von Innen- und Außenperspektiven eine greifbare Wirkung zu erzielen, nicht aber auf der Ebene der Pfarreien. Der Versuch, mit den Ergebnissen der „Spurensuche“ von der Dekanatsebene her die Gemeinden zu eigenen Aufbruchsbewegungen anzuregen, war gescheitert. Doch warum? Anders gefragt: Was ließ sich daraus über die Organisation Dekanat und die es konstituierenden Größen lernen?

Zunächst: Dieser gescheiterte Überstieg kann nicht einfach personalisiert werden, so als ob der Grund bloß in der fehlenden Mitarbeit einzelner (hauptamtlicher) Personen zu suchen wäre, denn auch in den Pfarreien der Steuergruppenmitglieder gelang der Überstieg kaum besser als in den anderen. Diese Tatsache verweist vielmehr darauf, die Gründe im Zusammenspiel der beiden Ebenen Dekanat und Pfarrgemeinde mit den jeweils dominierenden Eigengesetzlichkeiten und strukturell bedingten Perspektiven der beteiligten Personengruppen zu suchen. Ich versuche, die Konturen des im Lauf des Prozesses entstandenen Bildes nachzuzeichnen.

- Die Spurensuche traf als offene und mehrperspektivisch angelegte Suchbewegung auf die durch hohe Stabilität in den Personen und Abläufen gepräg-

<sup>16</sup> DEKANAT VÖKLINGEN-WARNDT 2002 (s. Anm. 4).

te Organisation Pfarrgemeinde, ohne durch eine formale Autorität oder Weisungsbefugnis abgesichert zu sein. In der Logik der Spurensuche war *formal* – anders als in der gewohnten Arbeitsweise der Pfarreien – eben nicht die Durchführung einer Aktion oder eines Angebots innerhalb des üblichen Programms, sondern das Mitgehen in einem Prozess auf einen möglichen Wandel hin gefragt.<sup>17</sup> Sich darauf einzulassen stellte noch vor aller Inhaltlichkeit die hohe Anforderung, die eigenen komplexitätsreduzierenden Routinen zu relativieren, ja sogar (wie das Beispiel der Dekanatskonferenz zeigt) mit aufbrechenden Konflikten zu rechnen.

- Der Grund, dennoch in den Prozess hineinzugehen, konnte demnach nur in einer überzeugenden, den eigenen Problemdruck aufnehmenden *Inhaltlichkeit* und Zielbestimmung des Prozesses liegen. Doch gerade an diesem Punkt wurde deutlich, wie verschieden die Perspektiven und Bedürfnisse jeweils waren. Denn der zentrale hermeneutische Schlüssel des Prozesses, binnenkirchliche mit außerkirchlichen Perspektiven in ein Wechselspiel zu bringen, um dadurch Impulse für neue, situations- und auftragsgemäße Formen kirchlicher Arbeit über den Binnenbereich hinaus zu erhalten, stellte sich als eine hauptamtliche, professionelle Seelsorgeperspektive heraus, der bei den Menschen in den Pfarreien andere Bedürfnisse gegenüberstanden. Dort interpretierte man den kirchlichen Mitglieder- und Bedeutungsschwund tendenziell (vorbewusst) nach dem Modell der konzentrischen Kreise, das den Mittelpunkt unhinterfragt belässt. Dieser zugleich inhaltlich und sozial durch einen herkömmlichen Begriff von Kirchlichkeit determinierte Mittelpunkt zeigte sich mit (emotionalen) Bedürfnissen nach Hirtensorge, Beheimatung und lebendiger christlicher Gemeinschaft aufgeladen, die allerdings in den kleiner werdenden Gemeinden nicht (mehr) ausreichend erfüllt wurden. Man vermisste dringend die „fehlenden Christen“ und hätte gern Menschen in die Nähe zurückgeführt, ging aber andererseits paradoxerweise auf Menschen mit anderen Perspektiven außerhalb des Binnenkreises, v. a. aus anderen Milieus, wegen deren Fremdheit kaum zu. Der Perspektivenwechsel, also die Fähigkeit, Einschätzungen zu Lebenssituation und Bedürfnissen anderer Personen nicht aus dem eigenen Blickwinkel heraus zu setzen, sondern (empathisch) aus deren Perspektive wahrzunehmen und zunächst einmal gelten zu lassen, erwies sich entsprechend immer wieder als äußerst schwierig. Das zentrale, mit den Stichworten „Innen und Außen“ umschriebene Thema lautete aus der Perspektive der Pfarreien nicht (wie in der Spurensuche): „Was ist *unser* Auftrag vor Ort, insbesondere angesichts des wahrgenommenen *Außen*?“, sondern: „Wie bringen wir Menschen, vor allem die Jugend, vom *Außen* ins *Innen*?“

<sup>17</sup> Vgl. zur Schwierigkeit organisationalen Wandels: Norbert SCHUSTER, *Theologie der Leitung. Zur Struktur eines Verbundes mehrerer Pfarrgemeinden*, Mainz 2001, 188 f.



Demgegenüber die umfassendere Perspektive der Spurensuche in der Gemeinde wirksam zu machen, hätte intensive inhaltliche Prozesse und den anstrengenden Rollenwechsel der hauptamtlichen Seelsorger/innen vom beratenden und durch ehrenamtliche Mitarbeiter/innen unterstützten Akteur zum Inspirator und Prozessbegleiter eines Aufbruchs erfordert. Doch die Steuergruppe musste zur Kenntnis nehmen, dass die skizzierte eigensinnige Perspektive der Pfarrgemeinden sich gegenüber den (von der Verbindlichkeit her nur appellativen) Anregungen der Dekanats Ebene (bisher) weitgehend als dominant, wenn nicht gar als resistent erwies.

### 3. Was und wie ein Dekanat lernt: Fazit und Ausblick

Was hat die Steuergruppe im Dekanat Völklingen-Warndt gelernt? Vor allem dies: Ein inhaltlicher „Auszug“ – konkret: der Versuch einer neuen, situations- und auftragsgemäßen Verhältnisbestimmung des kirchlichen Innen zum pluralen gesellschaftlichen Außen – impliziert intensive Vermittlungsprozesse auf allen Ebenen: mit der Trägergruppe der hauptamtlichen Seelsorger/innen, mit den ehrenamtlichen Verantwortungsträger/innen in den Gemeinden, in die innerkirchliche und außerkirchliche Öffentlichkeit hinein und nicht zuletzt auch mit der Bistumsleitung. Angesichts der Eigensinnigkeiten der verschiedenen Systeme und Ebenen und der faktischen Pluralität pastoraler Grundverständnisse und Optionen gibt es dabei keine Erfolgsgarantie, erst recht nicht, wenn – wie (bisher) auf Dekanats Ebene – die Handlungsbasis erst in einem Aushandlungsprozess erarbeitet werden muss.

Der Prozess hat allerdings auch gezeigt, dass trotz dieser Komplexität und mancher Sackgasse ein Fortschritt möglich ist, denn das Dekanat Völklingen-Warndt hat sich als Handlungsebene etablieren können. Darüber hinaus hat der Prozess Spurensuche mit den entstandenen Einzelprojekten nicht nur Praxisfelder, sondern zugleich Lernfelder erschlossen, wo Lebenssituationen von Menschen jenseits spezifisch binnenkirchlicher Bedürfnisse zur Geltung kommen und bearbeitet werden können. Lernen können hier zunächst die Personen, die das Projekt durchführen. Aber auch das Dekanat kann lernen, wenn es ihm in seinen Gremien gelingt, die Projekte als sein Eigenes im Bewusstsein zu behalten und über das, was dort an Chancen und Problemen ansichtig wird, qualifiziert zu kommunizieren.

Dass und wie ein Lernen der Organisationen Dekanat und Bistum möglich ist, zeigt sich in der Regelung meiner Nachfolge als Pastoralreferent im Dekanat. Für die Steuergruppe war klar, dass der von ihr angestoßene Prozess unverzichtbares pastorales Handeln ist und die bis dahin von mir ausgeübte Koordinationsfunktion weiterhin notwendig sein würde. Auf dieser Basis wurde in enger Abstimmung mit der Bistums Ebene (Personalabteilung) ein Tätigkeitsprofil erarbeitet, das nicht nur in die Stellenausschreibung Eingang fand,



sondern auch bei der Personalentscheidung des Bistums berücksichtigt werden konnte. Wenn eine Organisation sich Gelerntes so (oder anders) in Strukturen „merkt“, besteht die Chance, dass die Lernerfahrungen nicht einfach mit den beteiligten Personen verschwinden, sondern weiter wirksam und handlungsorientierend sind.

Und die Pfarrgemeinden? Ein Beispiel, wie trotz des beschriebenen Eigensinns und der kaum zu vereinbarenden Perspektiven von Spurensuche und Pfarrgemeinden auch auf der Pfarreiebene im Sinne der Innen-Außen-Spannung gelernt werden kann, stellt das oben erwähnte und im Rahmen der Spurensuche entwickelte Projekt eines offenen Begegnungszentrums in der Völklinger Innenstadt dar, das im zu zwei Dritteln leer stehenden Pfarrhaus St. Eligius eingerichtet werden soll und dessen Realisierung auf Bistums-, Dekanats- und Pfarreiebene bereits beschlossen, allerdings noch nicht umgesetzt ist. Die Idee, mit diesem Begegnungszentrum ein kirchliches Forum zu schaffen, das (anders, als es den Gemeinden gelingt) als Reaktion auf die problematische Völklinger Situation und die gewachsene Desintegration mit niederschweligen Angeboten bedürfnisorientiert und ohne Rekrutierungsabsichten Begegnung und Kommunikation für vielfältige Zielgruppen ermöglichen soll, stieß in der betroffenen Pfarrei durchweg auf ein sehr positives Echo, und man war bereit, in erheblichem Umfang zu investieren. Das lässt den Schluss zu: Dort, wo es gelingt, *im Innenbereich* eine eigene Struktur oder ein Projekt zu etablieren, das situationsbezogen stimmig die „Zwischenwelten“<sup>18</sup> – das plurale Außen – greifbar macht, wird auch ein Überwinden der Binnenfixierung und ein Lernen im Raum der Pfarrgemeinde möglich sein.

---

<sup>18</sup> Vgl. SCHUSTER 2001 (s. Anm. 17) 203f.

## Reformstau zwischen Organisation und Kommunikation?

Ein praktisch-theologischer und pastoralpsychologischer Zwischenruf

### 1. Deutschland 2003 – „pays de mission“!

Ein Blick über den Zaun, zum Nachbarn, nur sechzig Jahre zurück, vermag manches heilsam zu relativieren, was uns an der Gegenwart oft überwältigend neu und unerhört erscheint. Blenden wir kurz zurück ins Frankreich des Jahres 1943, wo es angesichts einer als katastrophal erlebten Entchristlichung zu einer missionarischen Aufbruchsstimmung kam, zum Ruf nach neuer „Adaptation“, „Inkarnation“ oder „Naturalisation“ des Christentums; heute spricht man von „Inkulturation“ oder „Evangelisierung“. Später hoch angesehene Konzilstheologen wie Yves CONGAR, damals von Rom schwer gemäßregelt, forderten entschieden „die Infragestellung gewisser Strukturen, welche die Kirche in der Vergangenheit angenommen hat, in ihrer Symbiose mit einer ‚christlichen Welt‘, die heute vorbei ist.“<sup>1</sup> Dahinter stand ein sich verstärkendes Krisenbewusstsein, das 1943 in der Broschüre der Abbés GORDIN und DANIEL gipfelte: „La France pays de mission?“

Die Analyse beseitigte das Fragezeichen, der Schock lähmte jedoch nicht, sondern führte zum Aufbäumen dagegen, dass „Millionen von Menschen in Frankreich das Evangelium nicht mehr hörten“ und nur 2–3 % der Industriearbeiter noch als christlich galten. Bei der Suche nach Ursachen schielte man nicht auf die böse Welt, sondern fragte sich: Inwiefern sind wir Christen selber schuld? Ist die Kirche vielleicht so weit hinter der Menschheit zurückgeblieben, dass die Weiterziehenden sie nicht mehr hören konnten? Hat sie nicht rechtzeitig erkannt, in welchen *Räumen des Lebens* Menschen ihre entscheidende Prägung erhalten, und war sie zu wenig präsent, um diese Räume mit zu gestalten? Formulierungen, die gegenwärtig erneut ins Schwarze treffen, wo *lebensweltliche* und *sozialräumliche* Ansätze favorisiert werden – so neu ist die Idee also auch wieder nicht! Nur haben wir sie – i. S. einer vergleichenden Pastoral – bei uns zu wenig wahrgenommen!

In ehrlicher Selbstkritik war man damals bereit, eine geschichtliche Gestalt der Kirche in Frage zu stellen. Mussten nicht diejenigen, die das Evan-

<sup>1</sup> Yves CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'église* (1950), zit. nach Franz BENZ, Das Prinzip der Anpassung in der gegenwärtigen missionarischen Seelsorge in Frankreich, in: Theodor FILTHAUT / Josef Andreas JUNGSMANN (Hg.), *Verkündigung und Glaube*, Freiburg 1958, 327–346, hier 328 f.

gelium im neuheidnischen Proletariat verkünden wollten, wie einst die Missionare in China, „Bürger“ dieses Volkes, bei ihm einheimisch werden: Fleisch von seinem Fleisch, wenn sie nicht ein fremdes Christentum bringen wollten, das von vornherein abgelehnt werden konnte? Die Antwort, an der auch Kardinal Emmanuel-Célestin SUHARD<sup>2</sup> mitwirkte, war klar: Die Kirche war dem Leben nicht mehr „inkarniert“, mit ihrem Priestertum, ihrer Liturgie, Theologie und Verkündigung in der Moderne nicht präsent, sondern mit der Abwehr von Irrlehren beschäftigt. So konnte sie mit der gewandelten Kultur nicht Schritt halten, sondern blieb in ihrer „Ausrüstung aus der Zeit der Ritterburgen“ stecken: in Strukturen, Methoden und einer Sprache, die für christentümliche Zeiten entworfen waren. Deswegen hat sich zwischen der Kirche und der modernen Welt ein so tiefer Graben, eine „Mauer der Trennung“ aufgetan – Probleme, die auch nach dem Vaticanum II erneut auf der Tagesordnung stehen.<sup>3</sup>

Damals wollte man mit markanten Formen und Wegen der Pastoral in Räume hineinreichen, in denen die Entscheidungen im Leben von Menschen fallen: mit der „Mission de France“; dem Experiment der „Arbeiterpriester“, beides im Jahr 1953 der kirchlichen Korrektur unterworfen, d.h. abgebrochen und verboten – heute kontrovers diskutierte Maßnahmen. Ein erfolgreicher, nicht abgewürgter Beitrag war die Aktivierung der Laien durch die „action catholique“.

In der „Mission de France“ wurden Weltpriester in einem überdiözesanen Seminar für die Pastoral in den am meisten entchristlichten Gebieten und Milieus spezialisiert. Auslöser: der riesige Priestermangel (1941!). Kardinal SUHARD wollte nicht an Symptomen herumkurieren, sondern das Übel an der Wurzel packen: am starken Glaubensmangel. Für eine „Wiederverchristlichung“ brauchte es Missionare, „Menschen Gottes“ mit ihrem Lebenszeugnis, aber ebenso voll und ganz „Menschen von heute“, die ihre Zeit kennen, ihre Bedürfnisse begreifen, an ihren Hoffnungen Anteil nehmen und sie in ihren Bemühungen unterstützen – Formulierungen, die den Eingangssatz von „Gaudium et spes“ und die dort angemahnte pastorale Präsenz in der Welt 20 Jahre später präludieren!

Um ohne klerikale Sonder-Mentalität mit den Menschen in Verbindung zu kommen, gab es neben der Theologie Raum für das Studium der zeitgenössischen Psychologie, Philosophie, Soziologie, auch des Marxismus. Die Seminaristen wurden zu handwerklichen Diensten, in Kliniken, Gefängnissen, Fabriken, auf Bauernhöfen, im Hafen eingesetzt, um das Milieu genau kennen und lieben zu lernen. Sie erhielten „Supervision“ bei Priestern der Gegend. Um die komplexen Probleme der modernen Evangelisierung

---

<sup>2</sup> Vgl. Emmanuel-Célestin SUHARD, *Le Prêtre dans la cité* (1949), zit. nach BENZ 1958 (s. Anm. 1) 331.

<sup>3</sup> „Das zeitgenössische Leben hat sich außerhalb des Christentums konstituiert; eine große Zahl von Werten der modernen Welt sind in ihm nicht beheimatet; der Strom geht nicht mehr durch die Kirche.“ (SUHARD, zit. nach BENZ 331f.)

nicht als isolierte Einzelne meistern zu müssen, schloss man sich zu kleinen missionarischen Gemeinschaften (*équipes*) zusammen, die miteinander lebten und arbeiteten – eine Intensivform von Pastoral-Teams.

Die „Arbeiterpriester“, die weit mehr als Anpassung anzielten, wurden selber Fabrik-Arbeiter oder Seemann und teilten das unsichere proletarische Schicksal, für immer: ein radikaler Versuch im Geist des Paulus, „den Gesetzlosen wie ein Gesetzloser, den Schwachen ein Schwacher“ zu werden (1 Kor 9,20–22). Das Experiment wurde auch von Laien selbst (Katholische Aktion, CAJ) zurückhaltend aufgenommen. Usurpierten die Arbeiterpriester nicht den genuine „Weltdienst“ der Laien, die Arbeit am und im Milieu?

Heute müssen wir davon ausgehen, dass die damals beklagte Entchristlichung mittlerweile – weit über die Arbeiterschaft hinaus – noch einmal fortgeschritten ist und breite Bereiche der städtischen, technisch-administrativen und dienstleistenden Bevölkerung, v. a. in den neuen Bundesländern, erfasst hat, nicht länger nur Männer, sondern längst die Jugend, die Frauen und – absehbar – auch viele (zornige) alte Menschen. Man macht sich in den Kirchenleitungen zu wenig klar, wie tief das Unbehagen, der Vertrauensverlust mittlerweile reicht: nicht bei Kirchenfremden, sondern an der treuen Kirchenbasis selbst. Die Diagnose für das Frankreich von 1943 ist für die Bundesrepublik längst Wirklichkeit: *Wir sind Missionsland*. Zu Recht hat PAUL VI. vom „Bruch zwischen Evangelium und Kultur“ gesprochen: „ohne Zweifel das Drama unserer Epoche“ (EN 20). „*Evangelii nuntiandi*“ (1975) verwendet nicht mehr den klerikalistisch und kolonialistisch befrachteten Begriff „Mission“ aus der Vorkonzilszeit. EN spricht von „*Evangelisierung*“, die bei der Person ansetzt und nicht einfach eine neu-alte Missionstaktik der Kirche sein will. Wenn das Evangelium die Menschen erreichen, „missionarisch“, d. h. in der *missio* von Jesus her, ankommen soll, dann muss sich Kirche ohne Vorbehalt und Hintergedanken auf die Kultur und Lebenswelt der Menschen einlassen.

Der dritte Beitrag der missionarischen Seelsorgebewegung Frankreichs vor dem Konzil war die *apostolische Aktivierung der Laien*, begleitet und gefördert von einer neuartigen „*théologie du laïc*“ (Y. CONGAR). Weit entfernt, in den Laien nur einen Notbehelf für eine priesterarme und -feindliche Zeit zu sehen, betonte man – was ebenfalls erst auf dem Vaticanum II zum Tragen kam – ihre Eigenverantwortlichkeit; der Laienapostolat war nicht mehr nur der „verlängerte Arm der Hierarchie“<sup>4</sup>, sondern eine eigenständige Formation mit Maximen: a) Laien sollen ebenfalls „*en équipe*“, in dynamischen Kerngruppen arbeiten. Die französische Pastoral lebt heute in hohem Maße von „*équipes*“.<sup>5</sup> b) Je mehr solche Gruppen auf das angezielte Milieu *spezialisiert* sind,

<sup>4</sup> Dass die Kirche „Hintergedanken“ habe und nur auf bessere, priesterreichere Zeiten hoffe, dagegen verwahrte sich Kardinal SUHARD ausdrücklich.

<sup>5</sup> Vgl. den Bericht von Hadwig MÜLLER, Vertrauen – generative Kraft einer Kirche, in: PThI 19 (1999) 251–261.

desto „inkarnierter“ wirken sie. Daneben gibt es Gruppen, um die Pfarreien zu verlebendigen. Also Spezialisierung, aber nicht als Einbahnstraße an den Gemeinden vorbei, sondern dort, wo sie sinnvoll und nötig ist. c) Die Gruppen sind überpfarrlich organisiert (z. B. in Großbetrieben). Organisationsprinzip ist das soziale Gebilde, für das sie beauftragt werden. d) Gedeihen kann Laienarbeit nur, wenn die Absage an jeden Klerikalismus aufrichtig ist und Laien ihre Selbständigkeit auch zugebilligt erhalten – freilich „immer unter Kontrolle der Hierarchie“! Der Priester hat die Laien zu „inspirieren“ statt zu „dirigieren“.

Hier zeigt sich eine Doppeldeutigkeit: der gute Wille, Laien selbstverantwortlich arbeiten zu lassen, einerseits, die Relikte des klerikal-autoritären Denkens andererseits, das man doch überwinden möchte; ich komme auf solche „Doppelbotschaften“ zurück (s. u. 3). Man spürt die „sanfte Macht der Hirten“, der priesterlichen Pastoren.<sup>6</sup> Sie schlägt auch da noch durch, wo Laien – weil sie halt mitten im Leben und mit den Menschen in Kontakt stehen – zu unentbehrlichen „Helfern“ degradiert bleiben und dauernd „inspiriert“ werden müssen. Dieses Helfer-Modell, faktisch noch immer in Geltung, erweist sich zunehmend als lebensfern und überholt. Andere Modelle gilt es zu erproben, die durch wirkliche Kooperation und Partizipation<sup>7</sup> das schale Gefühl „sanfter Hirten-Macht“ endlich obsolet werden lassen.

„Eigenständige Sorge für das Zeitliche“, „Weltdienst“ der Laien – heute sehen wir deutlicher als damals, als das einen Durchbruch im herkömmlichen Klerikalismus bedeutete, welche theologisch-pastoralen Probleme in dieser Aufspaltung liegen, besonders wenn man den insgeheim doch höher gewerteten „Heildienst“ erneut sektoral nur dem Klerus bzw. den Hauptamtlichen zuweist und das Amt resakralisiert. Dem setzte man schon damals das gelebte „Zeugnis“ echten Christentums entgegen, das entscheidend für alles apostolische Mühen sei. Nur von einer Praxis der Liebe im Zeichen des Evangeliums lasse sich die „moderne Aufrichtigkeit“ noch überzeugen. Damit nahm man vorweg, dass nach „Evangelii nuntiandi“ (1975) Evangelisierung immer als *Selbst*-Evangelisierung beginnen muss.

## 2. *Proposer la foi* – ein Stück vergleichender Pastoraltheologie (noch einmal: das Beispiel Frankreich)

Eine Möglichkeit, wie sich Kirche auf unsere Gegenwartskultur einlassen kann, zeigt das pastorale Projekt einer Selbst-Evangelisierung in Frankreich. Unter dem Namen „*Proposer la foi dans la société actuelle*“ regten die französischen Bischöfe 1994 an, die gesellschaftliche Situation möglichst umfas-

<sup>6</sup> Vgl. Hermann STEINKAMP, Die sanfte Macht der Hirten. Die Bedeutung Michel Foucaults für die Praktische Theologie, Mainz 1999.

<sup>7</sup> Vgl. Paul Michael ZULEHNERS scharfe Wortmeldung: Abschied von der Beteiligungskirche? Eine pastorale Fehlentwicklung, in: StdZ 128 (2003) 435–448.



send und genau in den Blick zu nehmen, bevor sich die Kirche auf allen Ebenen zu fragen beginnt, wie sie heute den Glauben nicht mehr dozieren oder oktroyieren, sondern „vorschlagen“, vorlegen, anbieten kann. 1996 schrieben die Bischöfe einen „Brief an die Katholiken in Frankreich“, in dem sie die Gläubigen selber als Experten für die Lageanalyse und die Mitteilung des Glaubens ansprechen. Nach Bischof DAGENS braucht es dazu „nur (!) Vertrauen zu den eigenen Glaubenserfahrungen der Christen“. Damit exponiert sich Kirche und schlägt aktiv etwas vor – statt nur zu warten, ob jemand nachfragt, oder einfach diskussionslos Antworten einzufordern.

Die Bischöfe verstehen ihren Pastoralbrief als Fortsetzung des 1994 begonnenen „Austauschs“ – und mit diesem unscheinbaren Begriff benennen sie zugleich die grundlegende Kommunikations- und Lebensform der Kirche Jesu! Ihr Ziel ist es,

„... auf zunehmend freie und solidarische Weise eine Kirche zu bilden, die startbereit zum Evangelisieren ist, indem sie den Glauben in seiner ganzen Wahrheit [ich ergänze pastoral-ästhetisch: sowie in seiner ganzen Schönheit und Attraktivität!] vorschlägt und ihn selber in konkreter Weise lebt.“<sup>8</sup>

Bei einer deutsch-französischen Tagung zum Projekt „Den Glauben vorschlagen“ legte Jean-Marie DONÉGANI eine „soziologische Bestimmung der Gegenwart als Chance“ vor, wonach sich die Kirche noch immer nicht traut, ihre als zukunftsfähig erkannte Identität, wie sie vom Vaticanum II ekklesiologisch vorgezeichnet wurde, auch wirklich zu leben!<sup>9</sup> In der Geste des „proposer“ anstelle autoritären Dozierens von oben herab sieht der Soziologe den hörend-suchenden Dialog einer „demütigen“ Kirche, die ohne Privilegien und Monopole die Lebensbedingungen aller teilt (vgl. erneut GS 1). Umgekehrt begegnet DONÉGANI dem alten Vorwurf, die Kirche habe sich mit dem Konzil dem Zeitgeist angepasst, mit dem schlagenden Argument: Kirche gleicht sich den Fakten der Modernität, den Werten des Pluralismus und der neuen Freiheit deswegen nicht einfach nur an, weil sie sich selbst als zutiefst davon durchzogen und geprägt weiß. Sie steht mit ihrem prophetischen Widerstand und ihrer Verkündigung der unverkürzten Wahrheit der Welt nicht gegenüber; sie lebt mitten in dieser sich wandelnden Welt. Das macht ihre *sakramentale Identität* aus: eingeschrieben zu sein ins Herz ihrer Gesellschaft, auf der Suche und in Sorge um Sinn für die Menschen, als Zeugin einer überkommenen Botschaft, die in einer unablässigen Lektüre der „Zeichen der Zeit“ *neu* gesagt werden muss.

<sup>8</sup> LES ÉVÊQUES DE FRANCE, Proposer la foi: Brief an die Katholiken in Frankreich, Paris 1996, 20.

<sup>9</sup> Vgl. Hadwig MÜLLER / Norbert SCHWAB / Werner TZSCHEETZSCH (Hg.), Sprechende Hoffnung – werdende Kirche, Ostfildern 2001, 218–235.

Eben dies erwarten auch unsere Zeitgenossen, wie die Umfragen belegen. Gefragt sei nicht, dass Kirche in die demokratische Mehrheitslogik einsteigt, sondern dass sie ihren eigenen Vorschlag einbringt in die heutige Polyphonie des Sinns. Die Markt-Metapher von Nachfrage und Angebot, die den Einzelnen nur als Verbraucher sieht, der aus dem reichhaltigen Angebot auswählt, trifft die Wirklichkeit nicht. Die französischen Bischöfe lösen sich vom Marktschema und sehen Menschen mit ihren Erwartungen an die Kirche nicht länger als „Kunden“, als passive religiöse Konsumenten, sondern als von Gottes Geistesfreiheit bewegte Suchende. In absichtsloser Offenheit geht es um Wachsamkeit für das Unvorhersehbare, in dem Gott in einem wechselseitigen Aushandlungs-Dialog mit den Suchenden wirkt: Das Vorschlagen (*proposer*) geht der Nachfrage voraus – *Evangelisierung* arbeitet so, dass der Glaube in der Welt des Pluralismus und der individuellen Freiheit artikuliert und vorgeschlagen wird. Wahrheit wurzelt allein im Zeugnis gelebten Glaubens<sup>10</sup>, in der ersten Person (*credo*) – diese notwendige Subjektivierung des Glaubens darf nach DONÉGANI nicht mit Privatisierung gleichgesetzt werden. In einem französischen Sprachspiel zeigt er, dass es in der Kommunikation des Evangeliums und des Glaubens fundamental um „*relationnisme*, *non relativisme*“ geht, um *Beziehung* und *Bezogensein* (Relation), nicht um Relativismus, der alles beliebig werden lässt.

Auf der genannten Tagung sah Alain TAILLARD OSB als wichtigste Aufgabe, eine „*Ekklesiologie des Vertrauens*“ zu schaffen, wobei auch Soziologen wie Anthony GIDDENS die Unverzichtbarkeit von Vertrauen in gesellschaftlichen Strukturen und Prozessen herausstellen. Die Ekklesiologie des Vertrauens erfordert allerdings die Kreativität und Unterscheidungsfähigkeit aller. Denn der Traum der missionarischen „Rückeroberung“ (den manche auch bei uns noch träumen) sei in Frankreich ausgeträumt. Nicht einmal die Strategie der „verborgenen Anwesenheit“ des Christlichen, etwa in Gestalt der Arbeiterpriester, vermochte Abhilfe zu schaffen. Daher gibt es für den Benediktiner nur den Weg des Zuhörens und des Vorschlagens, um nicht vor schiefe Alternativen zu geraten: Mission als persönliche Umkehr *oder* Marketing als kirchliche Organisationsentwicklung.<sup>11</sup> Beispiele für diese Pastoral der Offenheit und Aufnahmebereitschaft sind:

- 1) *Ansprechbarkeit*, „*accueil*“, als Geschenk absichtsloser<sup>12</sup> Präsenz, damit Menschen frei von sich und ihren Problemen sprechen können;

<sup>10</sup> Das ist auch nach „*Evangelii nuntiandi*“ (1975) von PAUL VI. die erste Ebene, der Beginn jeder Evangelisierung.

<sup>11</sup> Für die Sakramentenpastoral bedeutet dies nach TAILLARD: Weder „verschleiern“ noch rigorose, unverständliche Forderungen sind angesagt, sondern die Ebene wechseln: lange zuhören, aber schließlich auch sagen, *was* die Kirche vorzuschlagen hat. Allerdings muss der Adressat die Freiheit haben, das Angebotene zu akzeptieren oder abzulehnen.

<sup>12</sup> Auch hier ist zu Recht nie von „*selbstloser*“ Präsenz die Rede, „absichtslos“ oder „uneigennützig“ ist etwas völlig anderes als die bei uns geläufige, gedankenlose Rede von „Selbstlosigkeit“.

- 2) der *Erwachsenen Katechumenat*: Die Krise der Glaubensvermittlung zwingt uns, das Initiationsgeschehen vom Lebensweg einer jeden Einzelnen her ganz neu zu konzipieren;<sup>13</sup>
- 3) „*Gemeinden vor Ort*“ als „Kerngemeinschaften“ (*noyaux communautaires*), kleinere Personal-Gemeinden, die sich zu pastoralen Kernzeiten versammeln;
- 4) die monastische *Gastfreundschaft* als Modell für geistliches Zusammenleben: Kirche als Netz von Beziehungen gemeinschaftlichen Lebens – der trinitarischen Gemeinschaft in Gott selbst entsprechend.

Eine deutsche Tagungsteilnehmerin stieß sich an dem ungewohnten Wort „proposer“, das ihr zuviel Unsicherheit, Offenheit und Unverbindlichkeit signalisiere anstelle einer „letzten Gewissheit“ im Glauben: „Ich denke, wir Deutschen wissen oft zu genau, wo es langgeht. Und wir ... sind zu sicherheitsbedürftig und zu stark in Strukturen gefangen, als dass wir dieses ‚Vorschlagen‘ aushalten könnten.“ (205)

Ein bedenkenswerter Satz: diagnostisch wie auch – wenn wir ihn an uns heranlassen – prophetisch: Vielfältige Fähigkeiten zur Toleranz sind demnach in unserer deutschen Kirche *entwicklungswürdig* und *entwicklungsbedürftig*, vor allem die Fähigkeit, Ungewissheit, Unsicherheit und Freiheit auszuhalten! Die moderne Entwicklungspsychologie belegt, dass gerade diese Fähigkeit, Spannungen, Konflikte, Pluralität und Ambiguität zulassen zu können, fundamentale Voraussetzung für eine halbwegs gelingende Selbst-Entwicklung und Identitätsbildung ist. Das gilt nicht allein für den einzelnen, sondern analog auch für Gruppen und Gemeinschaften. Es ist somit *ekkesiogenetisch* von nicht zu unterschätzender Brisanz, wenn es uns weiterhin nicht gelingt, im Raum der Kirche weit stärker diese entscheidende *Toleranzkompetenz* zu fördern: die Fähigkeit, das Andere, die Anderen, ihr Anders-Sein und die Differenz zu uns selbst zu ertragen und wirklich anzunehmen.

Bischof DAGENS stellt dem Christentum des Erbes (Konvention, soziale Bindekraft, Autoritätsdruck) schöpferische Initiative und Vorschläge gegenüber, einladend, aber kulturell nicht mehr vorauszusetzen. Was steht einer solchen, reformfreudigen Vision im Wege? Ich versuche eine pastoralpsychologische Annäherung.

### 3. Reformfeindliche und kontraproduktive „double binds“

Bei der Erforschung schwerer seelischer Spaltungsvorgänge, wie sie etwa bei schizophrenen Psychosen vorliegen, stießen Forscher auf hoch pathogene Kommunikationsstrukturen, die in den Familien bzw. Bezugsgruppen der Er-

<sup>13</sup> Dann macht es freilich wenig Sinn, wenn wir bei uns Bewerber um Taufe, Firmung oder Priesterweihe schematisch in Jahrgangs-Gruppen pressen, ohne ihren individuellen Lebensweg sensibel einzubeziehen und empathisch berücksichtigen zu können.

kranken vorherrschen. Sie nannten diese Weise, zutiefst widersprüchliche Botschaften zu senden, „double binds“ (G. BATESON). Die *Doppelbindung*, die vor allem emotional Abhängige wie etwa Kinder in ein auswegloses Netz verstrickt, entsteht dadurch, dass der Adressat in einen situativ für ihn unauflösbaren Widerspruch verwickelt wird: Er empfängt zwei Botschaften zugleich, die aber – unerkannt und meist unerkennbar – auf zwei verschiedenen Ebenen liegen. Besonders wirksam geschieht das, wenn etwa ein trostbedürftiges Kind *verbal* zu mehr Kontakt aufgerufen wird („komm doch auf meinen Schoß!“) und ihm zugleich gestisch-mimisch (*nonverbal*) das Gegenteil signalisiert wird („komm mir bloß nicht zu nahe!“). Das Kind gerät unweigerlich in eine „Beziehungsfalle“, der es allein nicht entkommt.

Ein anderes Paradebeispiel: Auf der *Beziehungsebene* und der *Sachebene* wird Widersprüchliches kommuniziert. Ekklesiopraktisch bedeutsam wird diese Kommunikationsform, wenn im paränetisch-spirituellen Bereich Glaubende zum „Umdenken“, zu mentaler Wende, biblisch: zur Metanoia, eingeladen werden, um verkrustete Inhalte und überholte Sozialformen im Dienst der Evangelisierung aufzubrechen und zu erneuern. Werden jedoch im gleichen Atemzug bestehende Strukturen als unwandelbar affirmiert und damit im Zug einer heute nicht seltenen Resakralisierung für sakrosankt erklärt, so kommt es – unbewusst und ohne subjektive Intention – zu einer lähmenden „Doppelbotschaft“. So wie im individuellen Leben massive psychotische Spaltungen die Folge sind, so führen „double binds“ auch auf der sozialen, politischen und kirchlichen Ebene zu Aufspaltung und Trennung, z. B. zum berühmten „pastoralen Schisma“ zwischen Priestern und Laien. Auf Grund der gespürten Glaubwürdigkeitslücke stirbt die ursprünglich vorhandene Motivation und Einsatzfreude ab. Zu diesem malignen Ausgang gibt es allerdings eine „gesunde“, kraftvoll-sthenische Alternative, die wir heute ebenfalls beobachten: Wer die Kraft aufbringt, sich dem unerträglichen Druck der Doppelbotschaft zu entziehen, geht aus dem Feld. Nicht alle, die der Kirche den Rücken kehren oder sich in den heute geübten Formen von ihr „distanzieren“, sind dieser Kategorie der Selbstheilung zuzurechnen! Ein *möglicher* Motivhintergrund scheint mir jedoch vorzuliegen.

Um sich die geschichtlichen Wirkungen drastisch vor Augen zu führen, die undurchschaute „Doppelbotschaften“ und „Beziehungsfallen“ nach sich ziehen, stelle man sich probenhalber folgende fiktive Szene vor: Jesus kündigt die Gottesherrschaft an – und fügt im gleichen Atemzug hinzu: Die Gestalt unserer Reich-Gottes-Bewegung, die man künftig „Kirche“ nennen wird, habe ich ein für allemal festgelegt, so dass sie in den Grundstrukturen nie mehr essenziell verändert oder umgebaut werden kann! Greift sich angesichts dieser finierten Szene allein der Kirchenhistoriker oder Exeget an die Stirn? Muss nicht das geschichtliche Bewusstsein aller Glaubenden, und besonders der mit dem Handeln der Kirche ex professo Befassten, Alarm schlagen und aus

den selbstverfertigten „double binds“ einer ecclesia reformanda *immutabilis* aussteigen? Nur dann wird der denkwürdige Satz des als Modernist exkommunizierten Alfred LOISY ekklesiopraktisch und spirituell widerlegt, an den unsere fiktive Szene erinnert: „Jésus annonçait le royaume, et c'est l'église qui est venue.“<sup>14</sup>

Wie lassen sich Wege ins Auge fassen, die aus den selbst gestellten Fallen wieder heraus führen? In der Logotherapie (Viktor FRANKL) gibt es eine aus der modernen Kommunikationstheorie (Paul WATZLAWICK) abgeleitete Methode, um festgefahrene Verhältnisse aufzubrechen: die „Symptomverschreibung“. Sie besteht – i. S. einer „paradoxen Intervention“ – darin, dem Patienten den Auftrag zu geben, genau dasjenige symptomatische Verhalten, das ihm zu schaffen macht, willkürlich und bewusst hervorzurufen. Weil und indem dies nicht gelingen kann, verschwindet – möglicherweise! – auch das unwillkürlich auftretende Symptom, weil es seine Funktion, seinen (unbewussten) „Sinn“ verliert.

Während ich persönlich im therapeutischen Bereich bei dieser Methode zur Zurückhaltung rate, ist sie heuristisch auf der soziokulturellen Ebene fruchtbar. Folgende Frage kann den Effekt einer paradoxen Intervention analogisieren: „Was müssen wir unbedingt tun, damit Reformen wirkungsvoll verhindert werden oder innovative Schritte konsequent scheitern?“<sup>15</sup> Dieser Fragerichtung folgend, stoße ich auf zwei zentrale „energetische Gesetze“:

#### 4. Erster und Zweiter Hauptsatz des kirchlichen Reformstaus

Der *Erste Hauptsatz* lautet: „Die Strukturen unserer Kirche sind nun einmal so – daran ist nichts zu ändern.“ In dieser verbreiteten, apodiktischen Version stellt der Satz eine mehrfach verkürzende und damit verfälschende ekklesiologische Auslassung dar. Falls gemeint ist: „Die hierarchisch-autoritäre Struktur der Kirche ist nicht veränderbar“, so ist der klaren *archiekritischen* (herrschaftskritischen) Sicht des Evangeliums (vgl. nur Mk 10,42–45 parr) direkt widersprochen, erst recht der Kritik Jesu an jedem religiös legitimierten *hierarchischen* Anspruch. Die systematische Theologie (H. POTTMEYER) hat seit langem die christomonistische Schiefelage und damit den Ausfall der trinitarischen, pneumat- und eschatologischen Dimension dieser verkürzten Theologie herausgestellt. Falls gemeint ist: „Die *bischöfliche* resp. *apostolische* Struktur der Kirche ist prinzipiell unveränderbar“, so bleibt der Befund vielfacher Veränderungen in der Kirchen- und Theologiegeschichte unberück-

<sup>14</sup> Alfred Loisy, L'Evangile et l'Eglise, Paris 1905, 111.

<sup>15</sup> Ich nehme damit eine Anregung aus unseren Teamgesprächen zur Konzeption dieses Themenheftes auf.



sichtigt. Zunächst wäre der semantische Gehalt von „apostolisch“ wie von „episkopos“<sup>16</sup> im Geist und Gefolge der konziliar erneuerten Ekklesiologie evangeliumsgemäß für die heute notwendige Ausprägung dieser Strukturelemente zu erheben und fortzuentwickeln.

Der *Zweite Hauptsatz des kirchlichen Reformstaus* lautet: „Das Kerngeschäft der Kirche ist die Liturgie. Ihr muss aller Einsatz gelten.“ In dieser Version gerät das Planen und Handeln der Kirche in eine fatale Sackgasse: Wenn schon Ausdrücke wie „Kerngeschäft“<sup>17</sup> von Unternehmensberatern übernommen werden, müssen zumindest die Relationen und Zuordnungen des verwendeten Systems immanent stimmen – noch abgesehen von der fraglichen Definitionsmacht solcher Begriffsübernahmen. So geschehen ist aber die Liturgie gerade nicht das „Kerngeschäft“ der Kirche, mit dem und durch das sie ihr zentrales „Produkt“ herstellen, vermarkten und distribuieren würde! Wenn überhaupt, dann gehören Liturgie, Eucharistie und Gottesdienst zum „Betriebsvermögen“, zum „Grundkapital“ an Ressourcen, aus dem heraus dieses „Unternehmen“ erfolgreich handeln muss.

Hinter dem Zweiten Reformstau-Hauptsatz steckt freilich nicht bloß eine kleine sprachliche Ungenauigkeit, sondern eine theologisch folgenschwere Fehlleistung: Solange „die Kirche“, d. h. in diesem Kontext der zur Leitung der Eucharistie allein legitimierte Klerus, von dieser – subjektiv durchaus gut gemeinten! – Überzeugung getragen ist, wird, ja muss das Amt wirklich alles daran setzen, dem Abhalten qualitativ oder doch quantitativ ausreichender Gottesdienste allerhöchste Priorität einzuräumen. Theologisch wird so allerdings Grund und Folge verdreht: Wenn die Liturgie tatsächlich „Höhepunkt und Quelle“ allen kirchlichen Tuns ist (SC 10), dann darf aus diesem Zentrum kein in sich stehender Selbstzweck werden, um den sich alles organisatorische und menschliche Mühen dreht. Das, woraus wir leben, kann und darf nicht das „Unternehmensziel“ bilden – als ob nur der liturgische output zu maximieren oder zu optimieren sei! Vielmehr muss mit dem vorhandenen „Grundkapital gewuchert“ werden.

Was wäre also das „Kerngeschäft“? Es kann nur im vielfachen Selbsteinsatz, im Sich-Verausgaben einer Kirche bestehen, die dazu aus ihrem spiritu-

---

<sup>16</sup> Die Idee einer episkopalen, d. h. im Wortsinn „supervisorischen“ Struktur des bischöflichen Amtes von heutigen Einsichten in das Wesen therapeutisch wie organisational wirk-samer Super- und Intervention her kann nur erwähnt werden.

<sup>17</sup> Thomas VON MITSCHKE-COLLANDE, Direktor von McKinsey: „Die Diskussion über die Beschränkung auf die Kernaufgaben ist nur bedingt hilfreich ... [Für die Kirche] taugt die negative Zielsetzung, sich auf die Kernkompetenz zu beschränken, nicht.“ Das Umfrageergebnis, dass 37 % die katholische Kirche als „nicht durchschaubar“ ansehen, begründet er damit, dass hier „der synodale Charakter schwächer ausgeprägt ist“ (Interview in: HK 57/2003, 344f.). Für eine verstärkte Transparenz in der Kirche Jesu wirbt schon lange Hermann STENGER, Für eine Kirche, die sich sehen lassen kann, Innsbruck 1995.

ellen Fundus und christologisch-trinitarischen Fundament heraus befähigt und ermächtigt ist! Nur so ist sie ja – wie wir nun seit Jahrzehnten einander versichern – Kirche *für* die Menschen, *für die anderen*, im Einsatz für das Reich Gottes! Mit allem, was dazu an Grundvollzügen und Grundgesten gehört: Verkündigung, Ansage der Frohen Botschaft, nicht als amtlicher Auftrag allein, sondern als proclamatio des ganzen Volkes Gottes: Kommunikation des Evangeliums als Zeugnis des Glaubens (Martyria) – dankbare Feier des Glaubens in allen Formen der Liturgie, der Sakramente, v. a. auch, aber in keiner Weise exklusiv, der Eucharistie (Leitourgia) – solidarische Verwirklichung des Glaubens in der Liebe zu den Menschen, v. a. zu den Armen und Ausgegrenzten (GS 1), in der Nachfolge Jesu (Diakonia).

Ist dieser komplexe Fächer des Handelns von Christen *als Kirche*, *in* ihren Gemeinden und Gemeinschaften, unterfangen und getragen vom pneumatisch erfüllten Milieu wahrer, nicht nur behaupteter „koinonia“, dann gehört die Liturgie zentral in diesen Fächer des Lebens und Handelns aus der Mitte des Glaubens hinein. Doch ist sie ohne fatale Verkürzungen sicher nicht das exklusive Kerngeschäft derer, die sich amtlich um die Sache Jesu und seines Evangeliums kümmern! Denn das ganze, „aus Gnade“ und „umsonst“ geschenkte Leben und das gewaltige Entfaltungspotenzial, das ihm eingestiftet ist, wäre, wenn schon Begriffe aus der Unternehmensberatung verwendet werden sollen, „Kerngeschäft“! Andernfalls würde mit „Liturgie als Kerngeschäft“ quasi-häretisch einfach nur *ein* Element herausgebrochen und absolut gesetzt.<sup>18</sup> Das käme, um es in ein einigermaßen hinkendes Bild zu heben, einem professionellen Pianisten oder Orchester gleich, bei dem sich nur noch Auftritt an Auftritt reiht. Wo aber nicht nur dazwischen nicht mehr hart geübt, das eigene Instrument nicht mehr gepflegt und überholt wird, sondern das normale Leben zwischen den Auftritten keine Rolle spielt oder gar nicht mehr vorkommt, da ist das baldige Ende dieser Art Unternehmen aus Selbsterschöpfung (dispowerment!) absehbar. Dann lebt man *von* der Substanz (ökonomisch wie künstlerisch-ästhetisch), nicht *aus* ihr – gerade auch in einer Kirche, die sich auf Liturgie als „Kerngeschäft“ kapriziert und damit auch noch ganz naiv rein soziologischen Aufgabenzuschreibungen ans Religionsystem gehorcht: Es soll kirchliche Rituale zur Kontingenzbewältigung in guter Qualität vorhalten!

Der hier zu erwartende Einwand, natürlich müsse Liturgie immer aus lebendigem Glauben kommen und wieder ins Leben hinein wirken, greift zu kurz: Denn wo per definitionem das „Kerngeschäft“ in der Liturgie besteht, da gerät alles Leben außerhalb zum defizienten Vorfeld bzw. zur bloßen Kon-

---

<sup>18</sup> Vgl. Hermann STENGERS treffliche Wendung, wonach Eucharistie ohne Fußwaschung Häresie ist, so wie allerdings umgekehrt – christlich – Fußwaschung ohne Eucharistie zum geistlos-blinden Aktionismus wird.

sequenz oder Applikation. Von der Lebenspraxis Jesu ist diese Umwertung und Umgewichtung jedenfalls in keiner Weise gedeckt. Im Blick auf heute aktuelle Erfordernisse der kulturellen Situation dürfte paradoxerweise gerade diese schiefe Überkonzentration verhindern, dass die Kirche den – in Zukunft eher noch steigenden – Ansprüchen und Erwartungen der Menschen an das liturgische „Angebot“ gerecht werden kann. Denn sie ist dann – um noch einmal pastoral-ästhetisch die Analogie aus dem Kunstbetrieb zu bemühen – viel zu stark auf eine isolierte „performance“ auf dem Markt fixiert und von deren „Organisation“ absorbiert, als dass sie die Freiheit und Muße hätte, aus dem Übe-Alltag<sup>19</sup> von Gemeinde in „säkularer Welt“ heraus auf die wirklichen Bedürfnisse der Menschen, seien sie dem Glauben nah, der Kirche fern oder in Halbdistanz, empathisch-diakonisch zu achten und sie pneumatisch-kreativ mit dem vom Evangelium her geschenkten Grundkapital in passende „Selbstobjekt“-Verbindungen<sup>20</sup> bringen zu können!

Nur dann kann eine Liturgie gefeiert werden, die aus dem Fundus der Überlieferung und aus der Kernpraxis als Nachfolgegemeinschaft schöpft, sich daraus nährt und dadurch zur spirituellen Nahrung, zum kommunikativ-geistlichen Lebensmittel für die Teilnehmenden wird. Erst dann kann sich auch eine dazu „stimmige“ Gestalt und Struktur der Gemeinde entwickeln, wenn sie wirklich und nicht nur verbal „Trägerin“ der Seelsorge, des pastoralen Handelns sein, also auch das liturgische Tun *tragen* soll! Sonst bleiben das alles wohlfeile Worthülsen.

## 5. „Mission und die Paradoxien der Kirche als Organisation“

Eine andere, für die deutsche Kirche folgenreiche „Doppelbotschaft“ deckt Norbert METTE im Anschluss an das von ihm überaus positiv beurteilte Schreiben der deutschen Bischöfe „Zeit zur Aussaat. Missionarisch Kirche sein“ (2000) auf.<sup>21</sup> Kontrastierend zur französischen Entwicklung gehe ich knapp darauf ein. Mette konstatiert eine *Trennung* von Glaubens- und Strukturfragen, die sich in meiner Diktion als „double bind“ auswirkt:

<sup>19</sup> Vgl. dazu das Rilke-Wort aus dem „Stundenbuch“: „... und dienend sich am Irdischen zu üben.“

<sup>20</sup> Der Terminus „Selbstobjekt“ bezeichnet in der Selbstpsychologie die anthropologisch fundamentale Beziehungsfigur, auf die wir Menschen als ein tragend-haltendes, lebensschaffendes Gegenüber zeitlebens angewiesen bleiben – von der Mutterfigur am Anfang über vielfältige Partner und Symbol-Zeichen aus Kultur und Religion bis zum bergenden Vertrauen auf ein gutes Sterben. Für die genauere Herleitung in Kurzform vgl. Heribert WAHL, Symbolische Erfahrung: umgestaltete Beziehungserfahrung. Skizze einer psychoanalytisch fundierten Symboltheorie, in: Wege zum Menschen 51 (1999) 447–462.

<sup>21</sup> Norbert METTE, Mission und die Paradoxien der Kirche als Organisation, in: Michael BÖHME / Bettina NAUMANN / Wolfgang RATZMANN / Jürgen ZIEMER (Hg.), Mission als Dialog. Zur Kommunikation des Evangeliums heute, Leipzig 2003, 169–187.

- Einerseits: Um dem Glauben eine zum Evangelium wie zur heutigen Kultur passende, ursprungs- und zeitgemäße Gestalt zu geben, lädt die Kirche zu Recht ein, neue „Glaubensmilieus“ zu entdecken und Lebensräume (Biotope) gelebter Christlichkeit zu gestalten. Für moderne Sinnsucher will diese missionarische Seelsorge offen und einladend Kontaktmöglichkeiten anbieten und Menschen in und neben der Kirche kompetent und hilfreich begleiten.<sup>22</sup>
- Andererseits: Indem die faktische, organisatorisch-strukturelle Seite von Kirche gegenüber den „eigentlichen“, inhaltlich-theologischen Glaubensfragen vernachlässigt bzw. untergeordnet wird, kommt es tatsächlich und oft wider Willen zu einer Spiritualisierung von Kirche.<sup>23</sup>

Die widersprüchliche Doppelbotschaft liegt darin, dass auf der Sachebene Glaubens- und Strukturfragen getrennt werden und – unter irreführendem Verweis auf das *mysterium ecclesiae* – die Nachrangigkeit und Irrelevanz der Strukturfragen behauptet wird, was angesichts der (glaubens- und pastoral-)ästhetischen Untrennbarkeit von Form und Inhalt, Gestalt und Gehalt auf eine Mystifikation hinausläuft. Auf der *Beziehungsebene* dagegen wird – nicht selten rigoros und rigid – rein „strukturell“, d. h. machtförmig-disziplinar, gehandelt, manchmal mit dem bedauernden Kommentar, man könne nicht den eigenen Normen und Strukturvorgaben zuwider handeln. Wo aber die Wahrheit des Glaubens „in Liebe entborgen“ wird (Eph 4,15), braucht sie nicht vor Relativierung und Vergleichsgültigung geschützt zu werden, sondern kann *relational* die Lebens- und Beziehungs-Wirklichkeit unter den Glauben bestimmen, ohne einem unjesuanischen Rechtspositivismus zu verfallen.

Die Grundfrage, die sich – gerade angesichts vieler heute vorgetragener, praktisch-theologisch und pastoralpsychologisch durchaus tragfähiger und attraktiver „Vorschläge“ (propositions) – heraus schält, lautet: Wie lassen sich diese vielfältigen Einsichten und Perspektiven strukturell so verankern, dass – über bloße Appelle (z. B. zur „Kooperativen Pastoral“) hinaus – *Transformationen*, Umstrukturierungen ermöglicht und gefördert werden, die seriöse Realisierungschancen haben? Auf dem Hintergrund der modernen Selbst- und Entwicklungspsychologie skizziere ich einige fundamentale Erfordernisse, die sich aus der Analogie zu Transformationen der individuellen Selbst-Entwicklung und parallel in Gruppenbildungen ableiten lassen:

<sup>22</sup> Vgl. Ehrenfried SCHULZ / Hubert BROSEDER / Heribert WAHL (Hg.), *Den Menschen nachgehen. Offene Seelsorge als Diakonie in der Gesellschaft* (FS Hans Schilling), St. Ottilien 1985. – Hinter Begriffen wie „passend“ und „Gestalt“, „(Glaubens)Milieu“, „Biotop“ und „Verbindung“ verbirgt sich ein praktisch-theologisches Programm der Suche nach *glaubens- und pastoral-ästhetischer* Ermöglichung symbolischer Glaubens-Erfahrung. Vgl. die Beiträge von FÜRST, STENGER und WAHL in: Walter FÜRST (Hg.), *Pastoral-Ästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche*, Freiburg 2002.

<sup>23</sup> Vgl. METTE 2003 (s. Anm. 21) 169–173.



- a) Auf der Basis vorgegebener, *biogenetischer* Dispositionen (z. B. funktionale neuronale Vernetzungen und Komplexierung) brauchen *psychogenetische* Transformationen ein Beziehungsnetz, ein Milieu überwiegend gelingender Selbstobjekt-Beziehungen. Damit diese lebensfördernden Verbindungen zustande kommen, bedarf es vieler, möglichst nicht-traumatischer Austausch- und Aushandlungsprozesse (zwischen mütterlichem Selbstobjekt und infantilem Selbst, aber ebenso auf späteren, *soziogenetischen* Beziehungsebenen). Die umwandelnde Kraft in diesen Mikroprozessen beruht auf unzähligen Erfahrungen von Scheitern, auf die eine Wieder-Verbindung (theologisch: Versöhnung) erfolgte.
- b) In, mit und unter diesen Prozessen werden – theologisch, pastoral- und religionspsychologisch abhebbar! – *pneumagenetische*<sup>24</sup> Vorgänge möglich, können einen Spiel- und Gestaltungsraum der Freiheit finden und – *pura gratia et gratis data* – als Vor-Gabe des Geistes sich realisieren und entfalten. Sie dienen als Gefäße (BION: container) für die Urbedürfnisse und Sehnsüchte der Menschen im Raum des Glaubens (z. B. in Gestalt der pluralen Symbol-Zeichen der Überlieferung und ihrer Selbstobjekt-Vollzüge in Verkündigung, Liturgie, Diakonie), und sie befähigen die in dieser Lebenssphäre beheimateten und verwurzelten Glaubenssubjekte, ihrerseits nun selber zu Selbstobjekt-Gefäßen (container) für andere Menschen zu werden, die nach gelingendem Leben suchen (z. B. in den pluralen Gestalten evangelischer Nachfolge, seelsorglicher Praxis, spiritueller Begleitung: grund-, haupt- und nebenamtlich bzw. gar nicht amtlich).

Dazu braucht es freilich taugliche Strukturen mit Selbstobjekt-Qualität, die auf Gemeinde-Ebene nicht schon durch größere „Pfarreiengemeinschaften“ oder „-verbünde“ gewährleistet sind.<sup>25</sup> Für ein hinreichendes setting i. S. einer „förderlichen Umwelt“ (D. W. WINNICOTT) bedarf es – über subjektive Kooperationswilligkeit und Glaubenssinn hinaus, die oft nur appellativ angemahnt bzw. naiv vorausgesetzt werden – systemisch-organisational mehr: So muss es z. B. (analog zum therapeutischen Behandlungskontrakt und „Arbeitsbündnis“) wechselseitig verbindliche Absprachen und Regelungen geben, um mit klar verteilten Rollen und Zuständigkeiten konkret vereinbarte Ziele in gemeinsam überprüfbaren Schritten zu erreichen.

Dafür ist ein tragender Bezugsrahmen erforderlich, auf den man sich im Konfliktfall oder Dissens verlässlich beziehen kann, ohne dass eine ominöse Letztverantwortung das ganze Unternehmen zum Scheitern bringt, weil dann – und damit schließt sich der Kreis und erweist sich als wahrer *circulus vitiosus* – „double binds“ nahezu unvermeidlich sind! Nur in einem solchen, organisational gesicherten Selbstobjekt-Rahmen können Organisations-Ent-

<sup>24</sup> Obwohl die korrekte Wortbildung „pneumato-genetisch“ wäre, entscheide ich mich in Anlehnung an bio- und psycho-genetisch für diese Kurzform.

<sup>25</sup> Meine für die Diskussion im Diözesan-Pastoralrat eingereichte Stellungnahme zum Entwurf der Projektgruppe II „Erneuerung der Kirche auf der Ebene von Pfarrei und Seelsorgeeinheit“ kann beim Autor abgerufen werden ([he.wahl@nexgo.de](mailto:he.wahl@nexgo.de)).



wicklung<sup>26</sup> und Personal-Entwicklung<sup>27</sup> ineinander spielen und ko-evolutiv einander befördern, statt falsche Entweder-oder-Alternativen aufzumachen.

Es wäre im Gespräch mit einer biblisch-konziliaren Ekklesiologie zu erheben, ob solche ekklesiopraktischen Kriterien für die Organisationsgestalt der Kirche Jesu Christi nicht viel genauer ihre „sakramentale Identität“ zu umschreiben helfen als ständig nur eine amtlich zu garantierende „Einheit“ bzw. eucharistisch postulierte „communio“ zu beschwören; sie leidet entweder unter mangelnder Operationalisierung oder wird als „killer phrase“ eingesetzt, um den kirchlichen Disput abzuwürgen. Mental wie institutionell zeichnet sich dagegen die Chance einer Erneuerung für die vielfältige Sozialgestalt einer missionarisch präsenten und lebendigen Kirche ab, die sich „im Interesse der Freiheit“ der Kinder Gottes in einen offenen Prozess wagt und so ihre unaufgebbare, sakramentale und eschatologische Identität unter heutigen Bedingungen realisiert.<sup>28</sup>

Es mag mit der pneumatologischen Ausdünnung unserer theologisch-kirchlichen Gegenwart zu tun haben, dass in der Diskussion um Veränderung und Reform wenig vom „*sensus fidei fidelium*“, dem Glaubenssinn des ganzen Gottesvolkes, die Rede ist. „Wer dem Wort Gottes und dem Wirken des Geistes jedoch keine welt- und kirchenverändernde Kraft mehr zutraut, kommt in seiner angstbesetzten Sorge um den Weiterbestand der Kirche ... rasch zu einem sehr statischen Verständnis des Glaubenssinnes des Gottesvolkes.“<sup>29</sup> Dieser *sensus* ist jeweils „geschichtlich, sozial, kulturell vermittelt“<sup>30</sup> und damit in einen Lebenskontext eingebettet. Von dieser offenen Vielgestaltigkeit lebendigen Glaubenssinns wusste ein John Henry NEWMAN, der vom *sensus fidei* gerade der Laien in der Alten Kirche beeindruckend Zeugnis ablegte, überzeugt davon,

---

<sup>26</sup> Unter dem Stichwort „OrganisationsEthik“ (Freiburg 2003) denken diese Zusammenhänge weiter: Andreas HELLER / Thomas KROBATH (Hg.), *Kirchen verstehen und als Organisationen gestalten*, 14–43.

<sup>27</sup> Weil die Kirche von Überzeugungskraft und Einsatz ihrer Mitarbeiter abhängt, müsste sie „das beste Personalwesen und die beste Ausbildung von Führungskräften haben, die den Vergleich mit Großkonzernen nicht [zu] scheuen brauchen. Es gibt ... das Burnout-Syndrom, weil nicht wenige mit dem breiten Aufgabenspektrum überfordert sind ... Inwieweit sie ... für die Führungsaufgaben, für die man ... die Fähigkeit zur Leitung von Gruppen benötigt, hinreichend gut vorbereitet sind, ist schon die Frage. Kirche lebt von ‚burning persons‘, von charismatischen Personen. Wenn man investiert, ist das das Erste, wo ich mehr Geld hineinstecken würde.“ (VON COLLANDE, in: HK 57 7/2003, 346).

<sup>28</sup> Vgl. METTE 2003 (s. Anm. 21) 186. – Mit dem Titel „Wahrheit im Interesse der Freiheit“ umschreibt Walter FÜRST (Mainz 1979) das Programm des großen, kirchlich zensierten, praktisch-theologischen Reformers J. B. HIRSCHER aus Tübingen und Freiburg.

<sup>29</sup> Franz WEBER, Senfkorn und Sauerteig – *sensus fidelium* als Anstoß zu Veränderungsprozessen in der Weltkirche, in: PThI 22 (2002) 97–110.

<sup>30</sup> Peter HÜNERMANN, *Sensus fidei*, in: LThK<sup>3</sup> Bd. 9, 465.

„dass die apostolische Tradition, die der ganzen Kirche in ihren verschiedenen Organen und Ämtern per modum unius [auf einmal] anvertraut ist, in verschiedenen Zeiten auf verschiedene Weise hervortritt: bald durch den Mund der Bischöfe, bald durch die Kirchenlehrer, bald durch das Volk, bald durch die Liturgie, die Riten, Zeremonien und die Gewohnheiten; auch durch Ereignisse, Kontroversen, Bewegungen und all die anderen Erscheinungen, die man unter dem Namen Geschichte zusammenfasst.“<sup>31</sup>

Mit solchen Glaubenszeugen im Rücken, die ihr geschichtliches Denken nicht an der Garderobe des theologischen abgeben, sondern für die *communicatio evangelii* fruchtbar machen, sind die paradoxen Energiesätze vom kirchlichen Reformstau auszuhebeln. Zwischen Organisation und Kommunikation, Struktur und Geist (Manfred SCHEUER) braucht es keinen Stau zu geben, denn beide bedingen sich – auch im Reich des Glaubens.

---

<sup>31</sup> John Henry NEWMAN, *Polemische Schriften. Abhandlungen zu Fragen der Zeit und der Glaubenslehre*, Mainz 1959, 262 f., zit. nach Franz WEBER (s. Anm. 29) 98 f.

## Geist und Form

## Anmerkungen zu kirchlichen Strukturreformen

## Kirche als Communio

Eine der Leitideen der Ekklesiologie des II. Vatikanums lautet: Communio.<sup>1</sup> Wenn das Konzil von Communio spricht, meint es primär nicht Organisationsfragen der Kirche. Die Communio der Kirche ist vorgebildet und getragen von der trinitarischen Communio, sie ist Teilhabe an der trinitarischen Communio selbst (LG 4; UR 2). Die Kirche ist gleichsam die Ikone der trinitarischen Gemeinschaft von Vater, Sohn und Heiligem Geist. Nicht die Kirche ist also die Antwort auf die menschliche Sehnsucht nach Gemeinschaft. Allein in Gottes Selbstmitteilung, in der Gemeinschaft und Freundschaft mit Gott, kann menschliches Verlangen nach Gemeinschaft seine Erfüllung finden. Kirchliche Strukturfragen haben deshalb keinen Selbstzweck, sondern sollen helfen, dass die Kirche deutlicher Sakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug der Gemeinschaft mit Gott und den Menschen untereinander, sein kann (LG 1). Vorbild für Communio ist also nicht einfach ein Ideal menschlicher Gemeinschaft wie etwa das der habermaschen „idealen Kommunikationsgemeinschaft“ oder das der bürgerlichen Familie. Koinonia/communio bedeutet in den Texten des Konzils ursprünglich nicht Gemeinschaft, sondern participatio/Teilhabe, Teilhabe an den von Gott geschenkten Gütern des Heils: am Heiligen Geist, am neuen Leben, an der Liebe, am Evangelium, vor allem aber an der Eucharistie.<sup>2</sup> Deshalb ist die Eucharistie der Höhepunkt der kirchlichen Communio (LG 11; AG 9). Darüber hinaus spricht das Konzil von Wort und Sakrament (AG 9; AA 6; PO 4; UR 2) bzw. von den zwei Tischen, dem Tisch der Eucharistie und dem Tisch des Wortes Gottes (SC 51; DV 21). Damit hat das Konzil die Kirche als „Schöpfung des Wortes“ bestimmt (LG 2; DV 21–26).

Kirchliche Strukturen haben sich darauf prüfen zu lassen, ob sie auf Wort und Sakrament ausgerichtet, von diesen geprägt sind und diesen Form und Raum geben. Eine schleichende Marginalisierung der sakramentalen Dimension in der Kirche führt zu einem Schisma zwischen der alltäglichen Lebenswirklichkeit in den christlichen Gemeinden und ihren sakramentalen Feiern. Es besteht dann auch die Gefahr, dass sich neben der sakramental begründeten Leitungsstruktur eine rein funktionale Parallelstruktur herausbildet.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Vgl. dazu besonders: W. KASPER, Kirche als communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils, in: DERS., Theologie und Kirche, Mainz 1987, 272–289.

<sup>2</sup> „Beim Brechen des eucharistischen Brotes erhalten wir wirklichen Anteil am Leib des Herrn und werden zur Gemeinschaft mit ihm und untereinander erhoben.“ (LG 7)

<sup>3</sup> Vgl. dazu K. KOCH, Liturgischer Leitungsdienst in pastoralen Notsituationen. Eine ekklesiologische Problemanzeige, in: DERS., Leben erspüren – Glauben feiern. Sakramente und Liturgie in unserer Zeit, Freiburg – Basel – Wien 1999, 229–253.

Jesus gibt im Vater („Deus semper maior“) und im Geringsten („Deus semper minor“) das Maß christlicher Kommunikation an.<sup>4</sup> So darf Kirche keine geschlossene Gesellschaft, kein integralistisches Konstrukt sein. Eine christliche Gemeinschaft ist offen auf das je größere Geheimnis Gottes. Ohne Anbetung und Kontemplation verliert Kirche ihre Identität vor Gott; ohne Engagement und Aktion für die anderen würde sie vor einem abstrakten, leblosen Gott stehen. Gerade in pastoralen Strategien und Planungen ist auf die therapeutische Wirkung der Kontemplation hinzuweisen. Erst durch Kontemplation und Gebet wird die Arbeit entgiftet und substanzvoll. Sich um die geistliche Mitte bemühen bedeutet zudem, sich auf den Weg der inneren Freiheit zu machen, die dazu befähigt, sich angstfreier und nicht korrumpierbar einzumischen in die Verhältnisse, wie sie sind.

Gott selbst trifft eine Option für die Armen.<sup>5</sup> In Mt 25,31–46 führt Jesus den Armen als Sakrament seiner Gegenwart vor Augen. Diese Einheit von Gottes- und Nächstenliebe (Mt 22,34–40) ist auf den verschiedenen individuellen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und globalen Ebenen zu konkretisieren. Sie wird realisiert in leiblichen und geistigen Werken der Barmherzigkeit, in Caritas und Diakonie, in kirchlicher Sozial- und Entwicklungsarbeit, in Kollekten und Hilfsmaßnahmen, in Solidaritätsaktionen, durch Güterausgleich oder in Selbsthilfegruppen, im prophetisch kritischen Einsatz für Menschenwürde, Freiheit und Gerechtigkeit auf nationaler und internationaler Ebene. Wo diese Option für die Armen, wo Barmherzigkeit verweigert wird, dort machen sich in einer Gesellschaft Kälteströme breit. So ist die „Option für die Armen“ ein Korrektiv gegenüber kirchlichen Gemeinschaften, welche in sich selbst kreisen. „Der Ausschluß des Schwachen und Unansehnlichen, des scheinbar Unbrauchbaren aus einer christlichen Lebensgemeinschaft kann geradezu den Ausschluß Christi, der in dem armen Bruder an die Tür klopft, bedeuten.“<sup>6</sup>

Sind alle gleich berufen?

Das II. Vatikanische Konzil hat die allgemeine Berufung zur Heiligkeit wieder in Erinnerung gerufen. Bewusst wird diese Berufung im 5. Kapitel der Kirchenkonstitution vor die einzelnen Ausprägungen z. B. im Ordensleben gesetzt.<sup>7</sup> Zudem sieht die Pastoralkonstitution des Konzils vom Geheimnis der Inkarnation her keinen Bereich des

<sup>4</sup> „Die beiden Pole, zwischen denen sich der *christliche* Begriff universaler Kommunikation bewegt, sind, einmal: Ausgang der Bewegung bin nicht ich, sind nicht wir [...], sondern ist der allein heilige und souveräne Gott, der die Menschheitsgeschichte nicht nötig hat, um ganz er selbst sein zu können. Zum anderen: Endpunkt der Bewegung ist jeder einzelne, als Bild Gottes, d. h. als Mensch, der eine unüberholbar einmalige Botschaft an mich hat, und deswegen die universale Solidarität alles Geschaffenen – aller *Menschen*, weil nur im gegenseitigen Erkennen und Anerkennen aller das volle Antlitz Gottes erschaubar wird.“ (H. J. VERWEYEN, *Fundamentaltheologie – Hermeneutik – Erste Philosophie*, in: ThPh 56 [1981] 377).

<sup>5</sup> G. GUTIERREZ, *Theologie der Befreiung*. Mit einem Vorwort von J. B. METZ, München-Mainz 1973, 268 ff.

<sup>6</sup> D. BONHOEFFER, *Gemeinsames Leben*, München 1979, 29.

<sup>7</sup> *Lumen Gentium* 39–40.

Lebens, der Kultur und der Gesellschaft als wertneutral gegenüber dem Reich Gottes.<sup>8</sup> Ohne Frage war die Erinnerung an die Berufung aller zur Vollkommenheit in der Liebe ein Gebot der Stunde.

Die positiven Aussagen des Konzils zur Berufung aller wurden jedoch wenig im kirchlichen Allgemeinbewusstsein rezipiert. Gegenüber der Rede von Heiligkeit und Berufung machte sich eine gewisse Unbeholfenheit und Distanz breit. Teilweise wurde das Verständnis von Christentum und Glaube in eine abstrakte Allgemeinheit verflüchtigt, ohne konkreten Bezug zum Evangelium und zur Nachfolge Jesu. Zudem wurden Unterschiede in der Nachfolge unter Verdacht (Elite, Arroganz) gestellt. Wird Gleichheit mathematisch verstanden, so kann sie in Gleichgültigkeit und Kälte gegenüber den einzelnen Formen umschlagen, Beziehungen „verhexen“<sup>9</sup> und intersubjektive Begegnung aufheben, da diese von der Differenz, von der Positivität des Andersseins lebt. Wie eine abstrakte Allgemeinheit muss auch eine repressive, weil fiktive Egalität die konkrete Wirklichkeit von Freude und Leid, Hoffnung und Angst, von Armut, Unterdrückung und Tod ausklammern. Wenn Gleichheit und Symmetrie herrschen, steht die Wahrnehmung des Fremden unter der Perspektive der Verdächtigung, Anfeindung, Ablehnung, Verurteilung oder Unterwerfung. Innerkirchlich dürfte der Umgang mit Unterschieden große Reibungsverluste, d.h. viele Enttäuschungen, Kränkungen und Ängste mit sich bringen. Da gibt es Verelendungstheorien, Entwurzelung, die alles andere mit ausreißt, und auch Ideologien der verbrannten Erde. Wenn Charismen bzw. Berufung auf Kategorien des Rechts, des Dürfens oder der Macht reduziert oder auf emanzipatorische Gegenbegriffe zu Amt, Recht und Macht verkürzt werden, besteht die Gefahr, dass das Heil, das Reich Gottes, das Evangelium aus den Augen verloren werden. Wenn *Communio* als abstrakte Gleichheit oder bloß formaler Diskurs missverstanden wird, besteht die Gefahr der Nivellierung mit einer Verunglimpfung und Verdächtigung von besonderen Berufungen. Das aber wäre Auflösung von geschichtlich konkreter Freiheit, Kommunikation und Solidarität.<sup>10</sup>

Die christliche Schöpfungslehre begünstigt dieser Ideologie der Gleichheit gegenüber eine positive Sicht der Vielheit und Vielfalt, denn Gott selbst ist in seiner Weisheit ihr Urheber.<sup>11</sup> Letztlich ist Vielfalt kein defizienter Seinsmodus, kein Abfall oder Zerfall, sondern Reichtum und Gleichnis der Lebensdynamik Gottes. Diese positive Sicht der Vielfalt gilt besonders für die Charismen und Berufungen im neutestamentlichen Verständnis. Paulus spricht von „unterschiedlichen Gaben, je nach der uns verliehenen Gnade“ (Röm 12,6–8). Das Charisma wird je nach den geschichtlichen und situativen Möglichkeiten, entsprechend der Lebensform, den Begabungen und Behinderungen verwirklicht. In dieser Perspektive braucht der Einzelne seinen Weg nicht mit einem ständigen (überheblichen oder neidischen) Vergleich mit anderen oder aus der Negation der anderen heraus zu gehen. Ungleichheiten müssen freilich so beschaffen sein,

<sup>8</sup> GS 22.

<sup>9</sup> M. HORKHEIMER / Th. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente, Frankfurt/M. 1971, 28.

<sup>10</sup> Vgl. dazu K. FÜSSEL, *Der imaginäre Andere. Ideologiekritische Beobachtungen zur Intersubjektivität*, in: H. U. v. BRACHEL / N. METTE (Hg.), *Kommunikation und Solidarität*, Freiburg/CH – Münster 1985, 101–116.

<sup>11</sup> „Vult igitur Deus rerum multitudinem ex hoc quod suam essentiam et perfectionem vult et amat.“ (THOMAS VON AQUIN, *Summa contra Gentiles* I,75)



dass sie nicht zum Vorteil der Starken ausschlagen, sondern den Schwachen und dem Aufbau des Reiches Gottes dienen. In der Vielfalt der Berufungen wird die differenzierte Subjektwerdung in der Kirche konstituiert, in ihrer Ausrichtung auf die Einheit des Leibes stellen sie die schöpferische Macht Gottes dar. Besondere Berufungen sind Ausdruck des Erlösungswillens Gottes, sie lassen an der Gestalt seines Sohnes teilhaben (Röm 8,30), sie sind ein Ruf in den Dienst zur Mitarbeit am Aufbau des Reiches Gottes und realisieren sich im Dialog mit den Menschen.<sup>12</sup>

In künftigen Sozialformen des Glauben wird es eine Vielfalt von Gemeinschaften geben, mit unterschiedlichen Graden der Verbindlichkeit, mit gestufter Nähe und Distanz, mit Sarkikern, Psychikern und Pneumatikern, mit Kindern und Erwachsenen im Glauben, mit niedrigschwelligen Begegnungen für „Passanten“ und „Touristen“, mit Diensten und Einrichtungen in Caritas und Beratung. Es braucht aber auch geistliche Zentren, in denen der Glaube verbindlich und treu gelebt und gefeiert wird.

### Bedürfnis und Zeugnis

Leibliche Bedürfnisse (Brot, Gesundheit, Leben) sind für die Botschaft Jesu nicht zu gering, um vor Gott hingetragen zu werden. Gott sind körperliche und seelische Nöte nicht fremd. In diesem Sinn muss es kirchliche „Dienstleistungen“ und „Angebote“ für Menschen in ihren Bedürfnissen, in ihren Suchbewegungen und Nöten geben. Bedürfnisse gehören zum Leben, sie sind aber ambivalent. Abraham Joschua Heschel (1907–1973) warnt vor der Gefahr, dass menschliche Bedürfnisse zu absoluten Zielen werden. Er wendet sich gegen eine Verkrümmung der Sorge um die transzendente Bedeutung in eine Sorge um Bedürfnisbefriedigung. Demgegenüber betont er, dass Bedürfnisse nicht gegen die Humanität und die Ausrichtung des Menschen auf Transzendenz wirken sollen. Nach Heschel sterben mehr Menschen an Bedürfnisepidemien als an Krankheits-epidemien.<sup>13</sup> In einer technologisch orientierten Gesellschaft tendieren auch geistliches Leben, Gebet und Liturgie dahin, eine Funktion zu erfüllen. Es wäre aber auf Dauer fatal, wenn in der Spiritualität die Geisteshaltung vom Funktionalen bestimmt wird. Das Synodendokument „Unsere Hoffnung“ (1975) weist auf die Möglichkeit und Gefahr hin, die menschliche Sehnsucht nach Gott zu verlernen und die Sehnsucht auf bloße Bedürfnisse zu reduzieren. In einer „Bedürfnisgesellschaft“, in der Gott vielleicht noch als Mittel zur Kontingenzbewältigung, als Lückenbüsser in Grenzerfahrungen oder als ästhetisches Stilmittel gebraucht wird, hat die christliche Hoffnung nur wenig Chancen.

Im Glauben geht es immer auch um das Widerfahrnis der Nähe des fleischgewordenen Logos, der uns anspricht, berührt und verwandelt. Gott ist nicht nur Ende oder Resultat intentionalen Denkens, er darf nicht zum Koordinator unserer Bedürfnisse, zur Dienstleistungsstelle für allerlei Wünsche, zum Lückenbüsser auftauchender Defizite degradiert werden. Positiv braucht es das gute Wollen und Begehren, das sich durch Aufmerksamkeit und Güte auszeichnet. Und es braucht das Wollen, das sich in Bereitschaft und Gehorsam gegenüber dem Reich Gottes verwirklicht. Denn Selbstmit-

<sup>12</sup> Vgl. dazu T. WITWER, Die Gnade der Berufung. Allgemeine und besondere Berufung bei Hieronymus Nadal am Beispiel der Gesellschaft Jesu (StssTh 13), Würzburg 1995.

<sup>13</sup> A. J. HESCHEL, *Man is not Alone. A Philosophy of Religion*, New York 1993, 182.

teilung Gottes geschieht durch menschliche Freiheit und geschichtliche Vermittlung, zugespitzt in Jesus Christus, der das Reich Gottes in Person (Origenes) vergegenwärtigt.<sup>14</sup> In der menschlichen Gestalt Jesu leuchtet die Wahrheit und Herrlichkeit Gottes auf (Joh 1,14), er ist der Weg zum Vater (Joh 14,6), er ist der treue und wahrhaftige Zeuge (Offb 3,14). In seinen Worten der Zuwendung und Versöhnung, der Vergebung und des Trostes, in seinem Ruf zur Umkehr, in seinem Anspruch und in seinem Ruf zur Nachfolge, in seinen Taten, in seiner Praxis des Mahlhaltens wird das Reich Gottes erlösend und befreiend, personal und sozial, psychisch und leiblich sichtbar. Jesu Leben, Tod und Auferstehung bezeugen die Treue und Irreversibilität des Bundes Gottes mit den Menschen. Jesus der Zeuge beauftragt wiederum Menschen zum Zeugnisgeben. Die kerygmatische, prophetische, sakramentale, diakonische und auch ausleidende Vermittlung des Ursprungsgeschehens ist nicht bloß äußerlich und instrumentell, sondern die symbolische und sakramentale Konkretion und Vergegenwärtigung des Reiches Gottes. Gnade ist Mittun-Dürfen am Werk der Erlösung (vgl. 1 Kor 3,9; 2 Kor 6,1).<sup>15</sup> Der erlöste Mensch ist Mitarbeiter im Reich Gottes in der Nachfolge Jesu. Zum Zeugnis und zum Mitvollzug von Erlösung gehört Stellvertretung. Dabei geht es um die Option der Hoffnung und der Liebe in vergifteten, verfahrenen und ausweglosen Situationen, in einer Umgebung der Gleichgültigkeit und der Ablehnung. Gerade Gerechtigkeit, Friede, Gebet, Solidarität mit den Armen werden durch konkrete Menschen und nicht durch einen Appell an eine allgemeine Anonymität gegenwärtig. Auch Gemeinden leben, wenn es Anstifter gibt, wenn um Zeugen herum etwas wächst. Entscheidend für kirchliche Strukturen sind konkrete Personen mit einem Gesicht.

### Struktur und Geist

Strukturen schaffen Räume und Felder, in denen bestimmte Kräfte wirken. Kraftfelder, die das Ich auch umgreifen, sind von einer Atmosphäre, von Bewegungen, von Dynamik und „Geistern“ bestimmt. Diese Felder können eine schöpferische oder auch lähmende Kraft entfalten. Es gibt die Schwerkraft der Gnade aber auch die aufsaugende Wirkung von Institutionen. Strukturen können Kommunikation und Beziehung, können die Feier des Lebens und Glaubens, Räume der Solidarität eröffnen, können aber auch zu geschlossenen Systemen werden. Sie sind Möglichkeitsfelder künftiger Ereignisse oder Produktion des immer Gleichen. In Strukturen verleibt sich Hoffnung oder auch Resignation und Stillstand. Eine negative Dynamik tritt dann auf, wenn das Klima von Ängsten, Beklemmung oder Einschüchterung geprägt ist, wenn das Machtgefüge von Gemeinschaften und Gemeinden in eine gefährliche Schräglage gerät. Es gibt auch kollektive Täuschungen, wenn es nur noch um Verfahrensregeln gehen darf, wenn bestimmte Personen oder Gruppen das Meinungsmonopol bzw. die Definitionsgewalt für das haben, was sein bzw. nicht sein darf. In Strukturen verweben sich die Frage nach der Gerechtigkeit, aber auch der Wille zur Macht.

Bei Strukturveränderungen in der Kirche geht es nicht nur um äußere organisatorische Fragen, sondern um Weichenstellungen, in denen theologische Grundsatzent-

<sup>14</sup> H. J. POTTMEYER, Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums, in: HfTh 4, 373–414, bes. 400–406.

<sup>15</sup> Vgl. dazu G. GRESHAKE, Erlöst in einer unerlösten Welt? Mainz 1987, 124.

scheidungen zur Debatte stehen. Das setzt gewisse Grundhaltungen bei den Einzelnen und einen Prozess der sachlichen Klärung sowie der gegenseitigen Abstimmung der Einsichten und Ansichten, der Wünsche und Bedenken voraus. Solche Grundhaltungen sind etwa Eros und Leidenschaft für das Reich Gottes (Mt 13,44–46). Wer nur noch Lust hat am Sezieren von Leichen, ist fehl am Platz. Ohne liebende Hinwendung zu Gott zerfällt Nachfolge in asketische Peitschenknallerei, in Moralismus oder Idealismus. Die Leidenschaft für und die Freude am Reich Gottes muss durch den Schmelztiegel der Armut, des Lassens (Mt 5,3). Sonst werden Entscheidungsfindungen zu Machtspielchen, zur Beschäftigungstherapie, zur strategischen Durchsetzung von Einzelinteressen.

Positive Grundhaltungen sind die Aufmerksamkeit und das Zuhören im Gespräch, im Dialog. Die Eigenschaften des Dialogs sind folgende: Klarheit, Sanftmut (nicht hochmütig, verletzend oder beleidigend), Vertrauen, das jede egoistische Zielsetzung ausschließt, Klugheit, die weitgehend die psychologischen und moralischen Voraussetzungen des Zuhörers berücksichtigt.<sup>16</sup> Der Dialog lebt aus dem Schauen, wie Gott an den Geschöpfen wirkt und aus der Ehrfurcht.<sup>17</sup>

Zur geistlichen Entscheidungsfindung gehört durchaus der Disput: Thomas von Aquin ist vom Vertrauen beseelt, dass sich die wahre Lehre in der öffentlichen Auseinandersetzung, in der Disputation durchsetzt. Fragen und Einwände sind aufzugreifen und dem Disput mit Gegnern auszusetzen.<sup>18</sup> Thomas ist überzeugt, dass sich in der Konfrontation von Pro und Contra nicht nur die relevanten Aspekte, die Fragwürdigkeit und die Tragweite möglicher Antworten zeigt und die Wahrheit manifestiert, sondern dass auch Halbwahrheiten korrigiert und Irrtümer widerlegt werden. Gesprächspartnern in der Disputation ist mit dem Habitus des Wohlwollens zu begegnen.

Gottes Geist ist daran zu erkennen, wo der Mensch auf längere Sicht Hoffnung, Zuversicht, Trost und Freude findet. Das objektive Kriterium ist dabei die Frage, was dem Aufbau der Gemeinschaft dient (vgl. 1 Kor 14,26). Diese Hinordnung jeder Berufung auf die Communio bzw. Auferbauung der Kirche gilt gerade für das priesterliche Amt.<sup>19</sup> Strukturen haben wie Personen die Rolle des Vorläufers und des Nachfolgers. Alle Leitung und alle Pastoral in der Kirche stehen letztlich in der Rolle Johannes des Täufers, der die eigenen Jünger an Jesus abgibt.

Ein weiteres gutes Kriterium ist die Frage, ob etwas den Bedürfnissen der Kirche und der allgemeinen Bewegung ihres Lebens entspricht. Hier ist der Platz für die Entzifferung der Zeichen der Zeit.<sup>20</sup> Es braucht dabei Sinn für die Geschichte, ein Interesse

<sup>16</sup> PAUL VI., *Ecclesiam suam* 31.

<sup>17</sup> „Damit sowohl der, der die geistlichen Übungen gibt, wie der, der sie empfängt, mehr Hilfe und Nutzen haben, ist vorauszusetzen, dass jeder gute Christ bereitwilliger sein muss, die Aussage des Nächsten zu retten, als sie zu verurteilen.“ (IGNATIUS VON LOYOLA, *Geistliche Übungen* Nr. 22)

<sup>18</sup> In Tit 3,9 lect.2 n.99.

<sup>19</sup> „Unde magis est deponendus praelatus, vel diaconus abscondendus, quam Ecclesia scandalizetur.“ (THOMAS VON AQUIN, *Lectura super Matthaeum* [ed. Marietti 1951] 6,23 lect.5 n.616)

<sup>20</sup> Das Vat. II sieht die Gemeinschaft der Kirche mit der Menschheit und ihrer Geschichte eng verbunden. „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst

für das Ereignis, ein prophetisches Gespür, zutiefst aber einen geistlichen Sinn für das Werk Gottes. In der Apostelgeschichte ist von einer Reihe neuer Situationen die Rede, worin die Mission den dem Plane Gottes gemäßen Weg finden musste. Der Weg wurde gefunden anhand dreier Kriterien: Erfahrung des Geistes, Abstützung auf ein Schriftzeugnis, Gutheißung durch die Kirche.<sup>21</sup>

### Zwischen Integralismus und Resignation

Die Kirchengestalt vergangener Jahrhunderte ist in Auflösung begriffen. Strukturen, Sicherheiten und Institutionen sind fragwürdig geworden. Man kann darauf depressiv mit einer Fixierung auf eine heile Vergangenheit reagieren oder sich auf Bewährtes beschränken. Manche verstehen sich als Sterbebegleiter einer Verlierergesellschaft oder als Verwalter des Untergangs. Wo nur noch der bisherige Betrieb aufrecht erhalten wird, drohen Leerlauf, Vergreisung und Müdigkeit. Wo es in Abbröckelungs- und Auflösungsprozessen keine Solidarität und kein Sterben in Würde gibt, prägen Konkurrenz, Mobbing und Verteilungskämpfe in unguter Weise die Atmosphäre. Umbrüche und Krisen können Ängste auslösen und zu gefährlichen Tendenzen der Entsolidarisierung führen. Wird das Sterben verweigert oder wird es künstlich in die Länge gezogen, droht Verwesung und Vergiftung.

In der Kirche gibt es wie beim Mond zu- und abnehmende Phasen. Wie bei den Jahreszeiten gehen auch Ortskirchen und Weltkirche durch winterliche Zeiten, in denen aber das Brot wächst. Gott hat die Geduld des Reifens.<sup>22</sup> Er hat einen langen Atem, der wachsen lässt. Die Wachstumsgleichnisse strahlen diese Großzügigkeit Gottes, der Zeit gewährt, aus (Mt 13). Das Reich Gottes beginnt im Kleinen, mit der Achtsamkeit und Aufmerksamkeit für das Kleine. Die Destruktivität von Idealen, Endlösungen, Einstellungen wie „alles oder nichts“, Schwarz-Weiß-Malereien, Ungeduld, Gewalt, ideologischer Eifer kommen nicht vom Geist Gottes.

Christliche Hoffnung hat sich gerade auch in einer Situation des Umbruchs, der Unsicherheit und der Unübersichtlichkeit zu bewähren. Eine solche Unübersichtlichkeit besteht zur Zeit z. B. in der Frage, wie die Kirche mit ihrer Botschaft und mit ihrem Auftrag in der Gesellschaft präsent sein kann. Hoffnung lässt sich nicht in die falsche Alternative zwischen zynischer Resignation und integralistischer Machtpolitik treiben. Wer auf dem reinen Standpunkt der Kritik beharrt, bleibt Zuschauer und Beobachter von außen her. Er verweigert das „Sich – Inkarnieren“. Das Gehabe der bloßen Empörung ist nicht wirklich beim anderen, kann sich nicht handelnd auf den anderen einlassen.

Die Kirche verkündet das Paschamysterium, sie hat ihre Wurzeln in Tod und Auferstehung Jesu. Tod und Auferstehung gehen durch die eigene Glaubensbiografie und

---

der Jünger Christi.“ (GS 1) So ist nach den Zeichen der Zeit zu forschen, die im Lichte des Evangeliums zu deuten sind. Das konkrete Leben, die Ereignisse im Leben Einzelner, von Gemeinschaften, Gruppen oder Völkern sind daraufhin anzuschauen, was „wahre Zeichen der Gegenwart und der Absicht Gottes“ sind (GS 11).

<sup>21</sup> MONUMENTA IGNATIANA (MI Const. 1,1–7); IGNATIUS VON LOYOLA, Gründungstexte der Gesellschaft Jesu, übersetzt von P. KNAUER (Deutsche Werkausgabe Band II), Würzburg 1998, 290–296.

<sup>22</sup> IRENÄUS VON LYON, *Adversus haereses* IV, 39.2–3.

durch die geschichtliche Gestalt von Kirche. Ist nicht bei fundamentalistischen oder auch bürokratischen Sicherungsversuchen in der Kirche eine panische Angst vor dem Loslassen am Werk, eine Angst, die nicht aus der Wahrnehmung des Karfreitags und auch nicht aus dem Glauben an Ostern kommt? An welchem Ort des Ostergeheimnisses befindet sich gegenwärtig die Kirche? Die traditionelle Stellung der Kirche in der bürgerlichen Gesellschaft scheint in Auflösung begriffen. Bisher vertraute Formen von Kirchlichkeit bröckeln ab. Wie ist das Abnehmen der Kirche zu deuten? Befindet sie sich am Karsamstag, an dem das konkrete Profil der neuen Gestalt noch nicht sichtbar ist? Die Auferstehung ist jedenfalls nicht machbar. Sie geschieht auch nicht am Karfreitag vorbei. Wenn es die Einübung in Armut, ins Sterben, in den Abschied und in die Gelassenheit nicht gibt, dann macht sich eine depressive Grundstimmung in der Kirche breit.

Strukturveränderungen in der Kirche brauchen Vorreiter für Entwicklungsprozesse, brauchen Kundschafter und Hoffnungsträger. Strukturveränderungen sind daran zu beurteilen, ob sie offen sind für neue Optionen, z. B. Optionen für die Jugend oder auch Optionen für die Armen.

### Gastfreundschaft und Sendung

Der Weg der Kirche ist von ihrem Grundansatz her und als Sendung zu verstehen (Lk 4,16 ff.). Die Krise kirchlicher Strukturen und Sozialformen bietet die Chance zum Exodus, zum Aufbruch. Gläubige Existenz ist mit Abraham, dem Volk Israel, mit Jesus und den Wanderpredigern der Urgemeinden unterwegs in einem fremden Land, unterwegs zu etwas, was noch nicht zu fassen ist (vgl. Gen 12; Hebr 11,8). In der gegenwärtigen Kirche braucht es Pilgerexistenzen und Kundschafter neuen Lebens (Num 13 und 14).

Sendung wird sich unaufdringlich zu realisieren haben, z. B. in der Darstellung der Präsenz Gottes im Alltäglichen, Niedrigen und Kleinen der Gesellschaft, im stellvertretenden Dasein für andere, in der Tugend der Gastfreundschaft, im offenen Haus, im Zeit haben für persönliche Sorgen und Nöte.<sup>23</sup> Seelsorge hat sich neu zu orientieren: weg vom Bild einer flächendeckenden Seelsorge – hin zu einer Seelsorge unter dem Leitwort von Oasen, die als leuchtende Zeichen des Lebens anziehen und stellvertretend für die Umgebung die Quellen lebendigen Wassers hüten.

<sup>23</sup> Zur Gastfreundschaft in der Schrift vgl. Gen 18,1–8; 19,1–3; Ex 23,9; Dtn 10,18f.; Lev 19,33–34; Ri 19,15–21; 2 Kön 4, 8–10; Ps 99,13; 119,19; Mt 10,11–15; 25, 34f.40; Lk 7,44–46; 9,48.51–56; 10, 38–42; 12,37; 14, 12–24; Joh 1,38–39; 13,20; 14,23; Apg 2,44–47; 9,10–19; 26–28.43; 16,14f. 32–34; Röm 12,2.9–16; Hebr 13,2; zur Gastfreundschaft in den Ordensregeln vgl. H. U. v. BALTHASAR (Hg.), Die großen Ordensregeln, Einsiedeln 1974, 95 ff. (Basilus), 238 ff. (Benedikt).



## Denn sicher gibt es eine Zukunft

### Gedanken zweier junger Priester zur Strukturreform im Bistum Trier

Bereits wenige Monate nach seiner Amtseinführung hat der neue Bischof von Trier, Dr. Reinhard Marx zwei Kommissionen berufen mit dem Auftrag, die Strukturen des Bistums mit seinen 1,6 Millionen Katholiken, sieben Regionen, über 70 Dekanaten und fast 1000 – zum Teil sehr kleinen – Pfarreien zu überprüfen und zu reformieren. Eine dritte Kommission, die sich mit der Reorganisation der bischöflichen Behörde befassen soll, wird folgen.

In seinem Schreiben an die Regionaldekane und Dechanten nennt Generalvikar Werner Rössel die Aufgabe, die sich allen Beteiligten stellt: „Unser Bischof hat ... einen Prozess zur Neuordnung und Optimierung von Strukturen in unserem Bistum angestoßen, damit die Kirche ihren Auftrag in der Welt von heute besser wahrnehmen kann. Auf die tief greifenden gesellschaftlichen und innerkirchlichen Veränderungen der letzten Jahrzehnte gilt es mit strukturellen Anpassungen zu antworten. ... Wir müssen dem Glaubensweg der Trierischen Kirche die Zukunft öffnen. Wenn wir die überkommenen Strukturen unbeweglich weiterführen, werden wir selbst immer unbeweglicher und verlieren die Zukunft.“<sup>1</sup>

Im gleichen Schreiben fordert der Generalvikar alle dazu auf, diesen Prozess konstruktiv zu begleiten. Die folgenden Gedanken sind die leicht gekürzte, um Anmerkungen und einen Ausblick ergänzte Fassung eines Schreibens, das die Autoren im Dezember 2002 an den Leiter der Projektgruppe 2 „Erarbeitung von Kriterien für die Entwicklung von Pfarrei und Seelsorgeeinheit“, Weihbischof Leo Schwarz gesandt haben.<sup>2</sup>

#### *Verantwortung als junge Priester im Bistum Trier*

Als Priester des Bistums Trier sehen wir es als unsere Pflicht an, einen so wichtigen Reformprozess in unserem Bistum mit zu gestalten. Wir tun dies als Priester mit unserer – zugegeben noch begrenzten – pastoralen Erfahrung, der Freude, die wir in der Arbeit in Pfarrei und Seelsorgeeinheit haben bzw. hatten und der Überzeugung, dass sich auf der Ebene der Pfarrei Christsein des Einzelnen und Kirche als Ganzes – unabhängig von allen theologischen Überlegungen – *zunächst* erlebbar ereignet. Wir tun dies aber auch – nicht ganz uneigennützig – als *junge* Priester, die an ihre eigene Zukunft und die ihrer Mitbrüder denken, seien sie nun schon geweiht oder noch in der

<sup>1</sup> Schreiben des Bischöflichen Generalvikars an die Regionaldekane und Dechanten im Bistum Trier sowie die Abteilungsleiter im Bischöflichen Generalvikariat vom 12. 9. 2002.

<sup>2</sup> Am 30.4.2003 hat die genannte Projektgruppe ihre Dokumentation an Bischof Dr. Reinhard Marx übergeben. Sie trägt den Titel „Erneuerung der Kirche auf der Ebene von Pfarrei und Seelsorgeeinheit im Bistum Trier“ und hat den Charakter eines vorläufigen Entwurfes.

Ausbildung, und die sich die existenziell bedrängende Frage stellen: Wie wird ein Leben als Priester in den nächsten 10 bis 20 Jahren in unserem Bistum unter den zu erwartenden Bedingungen in einer Weise möglich sein, ohne dass zum einen das Wesen des priesterlichen Dienstes im Vielerlei von Nebensächlichem untergeht, zum anderen aber auch nicht jeder Versuch einer fruchtbaren Arbeit von vornherein zum Scheitern verurteilt ist, da auf die schmalen (und vielleicht schmäler werdenden?) Schultern von immer weniger Priestern immer mehr an Verantwortung, Erwartungen, geforderten Kompetenzen usw. gelastet wird. So möchten wir einige Vorschläge „in den Diskussionsring werfen“:

1) Kriterien, die für den Beginn eines Zusammenlegungsprozesses von Pfarreien sprechen:

a) Mitfeiernde bei der Sonntageucharistie.

Die zurückgehende Zahl der Sonntagsgottesdienstbesucher ist eines der augenfälligen Krisenzeichen der gegenwärtigen kirchlichen Situation. Denn ohne die Feier der Sonntageucharistie ist unseres Erachtens Christsein des Einzelnen und der Gemeinde insgesamt auf Dauer nicht möglich. Es ist dabei davon auszugehen, dass die tatsächlichen Zahlen noch unter den nach Trier gemeldeten liegen, da hier leicht geschönt werden kann und Möglichkeiten der Überprüfung nicht bestehen. Hinzu kommt, dass die Rückgänge überproportional in den mittleren und jungen Jahrgängen zu verzeichnen sind, die verbleibenden Gottesdienstgemeinden „vergreisen“ zusehends, was für die kommenden Jahre einen weiteren rapiden Rückgang erwarten lässt. Häufig sind inzwischen Zahlenverhältnisse erreicht, die einen würdigen und vor allem erlebbar festlichen Vollzug des „Höhepunktes und der Quelle allen christlichen Lebens“<sup>3</sup> nicht mehr möglich machen. Eine kleine Schar Versprengter verteilt sich in viel zu großen Räumen, ein gemeinsames Singen und Feiern ist kaum noch möglich. Der Priester erlebt sich an Ambo und Altar als Animateur. Durch das Angebot von Vorabendmesse und Hochamt wird die vor Ort vorhandene Gottesdienstgemeinde noch einmal gespalten.

Dieses Gefühl, zum „heiligen Rest“ zu gehören, wirkt sich vor allem bei Jugendlichen verheerend aus. In ihrer Gemeinde sind die ein oder zwei, die noch kommen, oft die letzten eines ganzen Jahrgangs, was ihnen dann verständlicherweise unangenehm sein kann. Träfen sich diese „Versprengten“ aus verschiedenen Gemeinden jedoch an einem zentralen Ort (etwa dort, wo sie während der Woche auch zur Schule gehen!), würden sie feststellen, dass sie nicht allein sind.

*Wir würden daher vorschlagen, Gottesdienstgemeinden, die im Verhältnis zur Gesamtgemeinde – aber auch im Verhältnis zum Kirchenraum – zu klein geworden sind, auf die Vereinigung mit anderen Gemeinden vorzubereiten! (Hier könnte nach unserer Erfahrung ein Gottesdienstbesuch von 4–5 % die magische Grenze sein!)*

---

<sup>3</sup> Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*, 11.

#### b) Lebensfähigkeit der Gremien

Jedes Mal, wenn Pfarrgemeinderatswahlen anstehen, beginnt erneut die Suche nach geeigneten Kandidaten. Nach unserem Eindruck wird dies von Jahr zu Jahr schwieriger, insbesondere dann, wenn man auf unlautere Methoden, wie das intensive Drängen durch den Pastor usw. verzichten möchte.

Die Gründe hierfür sind vielschichtig. Viele Engagierte haben in den vergangenen Wahlperioden bereits mitgearbeitet und möchten sich nun – aus welchen Motiven auch immer – gerne zurückziehen. Manch einer, der einmal Kandidat war und nicht gewählt wurde, lässt sich aus Enttäuschung nicht mehr aufstellen. Die kommunalpolitische Relevanz der Pfarrgemeinden ist im Schwinden. Deshalb wird es für „kommunale Größen“ immer weniger interessant, in den Gremien einer Pfarrei mitzuarbeiten. Das Potential von möglichen Kandidaten lässt sich nicht beliebig erweitern. So kommt es häufig dazu, dass einige wenige in einer Pfarrei alles tun: Pfarrgemeinderat, Lektor, Verwaltungsrat, Pfarrfest, Katechet usw.

*Wir würden daher vorschlagen, Gemeinden, bei denen es zum zweiten Mal nicht zur Erstellung einer der Ordnung entsprechenden Kandidatenliste (doppelte Anzahl der Kandidaten) für die Pfarrgemeinderatswahl kommt, auf die Vereinigung mit einer oder mehreren Nachbargemeinden vorzubereiten.*

#### c) Sakramentenkatechese

Die Vorbereitung auf den Empfang der Taufe, der Erstkommunion und der Firmung (auch der Ehe?) ist eine Aufgabe der ganzen christlichen Gemeinde. Sie wird auch in Zukunft nicht mehr allein vom zuständigen Seelsorger zu verantworten sein. Gleichzeitig erleben wir, wie schwierig es geworden ist, engagierte Christen für diesen Dienst zu gewinnen. Der Rückgriff auf Eltern, die selbst seit vielen Jahren ihren Glauben nicht mehr praktizieren, kann auf Dauer keine Lösung sein!

*Wir würden daher vorschlagen, Gemeinden, die diesen Dienst nicht mehr aus eigener Kraft leisten können, auf die Vereinigung mit einer oder mehreren Nachbargemeinden vorzubereiten.*

#### d) Caritas

Ebenso ist die Diakonie eine Aufgabe der gesamten Gemeinde. Wo die Armen des Evangeliums nicht mehr im Mittelpunkt stehen, wird christlicher Sendungsauftrag pervertiert. In der Vergangenheit haben wir uns sehr daran gewöhnt, diesen elementaren Dienst an die Profis der Caritas zu delegieren. Dies wird auch weiterhin in vielen Fällen notwendig sein. Wo jedoch auf die alltägliche Not – auch bei Fernstehenden – nicht mehr seitens der Gemeinde reagiert werden kann, verliert diese auf Dauer ihre Daseinsberechtigung.

*Wir würden daher vorschlagen, Gemeinden, die diesen Dienst nicht mehr aus eigener Kraft leisten können, auf die Vereinigung mit einer oder mehreren Nachbargemeinden vorzubereiten.*

## e) Finanzen

Eine Pfarrgemeinde braucht zu ihrem Bestehen finanzielle Ressourcen. Nach Aussage des Trierer Kirchengeschichtlers Prof. Dr. Bernhard Schneider ist die Möglichkeit, den Zehnt geordnet einzutreiben sogar die eigentliche Triebfeder zur Entwicklung des Pfarreiensystems im Mittelalter gewesen.<sup>4</sup> Durch das Verteilungssystem der Kirchensteuer ist in den letzten Jahrzehnten ein vitaler Zusammenhang von Pfarrei und Finanzen verloren gegangen: dass nämlich nur dort eine Kirche, ein Pfarrhaus und ein Priester wirken kann, wo die Christen vor Ort auch bereit und in der Lage sind, für diese finanziell aufzukommen. Viele (besonders in den 50er und 60er Jahren neugegründete) Pfarreien sind heute in unguter Weise von den Zuwendungen aus dem Kirchensteuersäckel abhängig, d. h. es fehlte ihnen schon immer oder es fehlt ihnen mittlerweile an Eigenmitteln, wohingegen die finanziellen Belastungen enorm sein können. Dies führt mitunter zu einer unguten Nabelschau und zur Fixierung der gesamten Arbeit auf die Frage: Wie bekommen wir die Finanzlöcher gestopft? An kreative Neuinitiativen, die ja auch Geld kosten, ist in diesem Fall nicht zu denken.

*Wir würden daher vorschlagen nur solche Pfarreien in der Eigenständigkeit zu belassen, bei denen auch für die Zukunft die Aussicht besteht, dass sie ihre gemeindlichen Mitarbeiter, die Gebäude und Einrichtungen werden finanzieren können, ohne deshalb durch das ständige Stopfen von Schuldenlöchern gelähmt zu werden.*

Sicher wird man mit diesen Kriterien nicht wie mit einer Messlatte umgehen können. Vielleicht ist es ja auch richtiger, den Prozess einer Zusammenlegung erst dann zu beschreiten, wenn gleichzeitig zwei oder drei Kriterien zutreffen. In jedem Fall wäre es wichtig, neben diese Negativkriterien, die gegen die kleineren Einheiten sprechen, positive Anreize für größere Gebilde zu setzen (Stärkung im Glauben durch erlebbarere Gemeinschaft, größere Solidarität, Entlastung des Einzelnen, Freisetzung von Kräften, wenn man nicht mehr alle Energie braucht, um die Eigene Pfarrei am Leben zu erhalten). Gleichzeitig müsste man das Gefühl zerstreuen, kirchliches Leben würde sich nun von der Basis entfernen. Hier könnte ein Blick nach Frankreich hilfreich sein, wo an den ehemaligen Pfarrorten auch nach der Strukturreform kirchliches Leben – vielleicht vorstellbar im Sinne der urkirchlichen Hauskirchen mit einem beauftragten Ansprechpartner vor Ort – erhalten geblieben ist.<sup>5</sup>

## 2) Weitere Strukturfragen

### a) Für einen offensiven Umgang mit dem lieben Geld und gegen kirchliche Planwirtschaft

Über Geld spricht man „bei Kirchens“ nicht oder erst dann, wenn es zu spät ist (Haushaltssperre 1997). Wir plädieren dafür, *keine künstlichen Gräben aufzuwerfen zwischen der Finanzsituation des Bistums und der Pfarreien auf der einen Seite und pastoralen Zielsetzungen und inhaltlichen Fragestellungen auf der anderen*. Auch die

<sup>4</sup> Aus der Erinnerung an einen Vortrag von Bernhard Schneider vor dem Propädeutikum des Bischöflichen Priesterseminars im Oktober 2001 zitiert.

<sup>5</sup> Vgl. Franz-Peter TEBARTZ-VAN ELST, Gemeindeentwicklung im Übergang. Ein Blick nach Frankreich, in: Anzeiger für die Seelsorge 4/2001, 16 ff.

wirtschaftlichen Fragen sind Teil einer leiblich verfassten Kirche! Daher darf man sie ebenfalls ganz nüchtern in den notwendigen Reformprozess mit einbeziehen und braucht sich ihrer nicht zu schämen.<sup>6</sup> Ferner sollte den Pfarreien mehr finanzielle Eigenständigkeit zugestanden und zugemutet werden (Stichwort: Budgetierung), um so von einer fatalen Versorgungsmentalität wegzukommen, die in keinem gesellschaftlichen Bereich gut tut. Ein Ersetzen der kameralistischen Buchhaltung durch eine Buchhaltung nach kaufmännischen Grundsätzen würde zudem allen Beteiligten Auskunft darüber geben, wo sinnvoll gewirtschaftet wird und wo Mittel verschwendet werden. Kreativität und Eigeninitiative müssten sich auch auf diesem Sektor auszahlen (Stichwort: Wider die kirchliche Planwirtschaft!);<sup>7</sup> Ab einem gewissen Finanzvolumen müsste die jeweilige Einheit die Möglichkeit haben, einen hauptamtlich angestellten Finanzfachmann zu beschäftigen, der dem Verwaltungsrat (und nicht dem Generalvikariat!) rechenschaftspflichtig und weisungsgebunden ist. Sollte eine Pfarrei dauerhaft nicht zu eigenständigem Wirtschaften in der Lage sein, kann sie als solche nicht fortbestehen! Dies würde sie dann aber an der eigenen „Bilanz“ feststellen können.

#### b) Für mehr Subsidiarität und gegen einen zunehmenden Zentralismus

Man kann in unserem Bistum in den letzten Jahrzehnten einen Trend zu immer mehr Zentralismus beobachten.<sup>8</sup> Die Pfarreien verloren mit der Finanz- auch die Planungs- hoheit. Dies ist ein Prozess, der unabhängig von der theologischen Stärkung des Bischofsamtes in Gang gekommen ist, die das II. Vatikanische Konzil vorgenommen hat.<sup>9</sup> Viel eher muss man hier auf soziologische Gesetzmäßigkeiten verweisen, nach denen eine Behörde immer die Tendenz hat, ihre Kompetenzen auszudehnen, solange ihr die Mittel dazu zur Verfügung stehen (Parkinsonsches Gesetz)<sup>10</sup>. Und das Stellventil „Kirchensteuer“ ist ein mächtiges Mittel! Man wird sehr gut unterscheiden müssen, zwischen dem, was nach dem Kirchenverständnis des II. Vatikanischen Konzils an Hinordnung zum Bischof geboten erscheint und dem, was abzulehnende Entwicklungen im Sinne der o. g. soziologischen Zusammenhänge sind, um nicht das eine mit dem anderen zu entschuldigen und zu sakralisieren!

Die jüngsten Zweige dieses Baumes sind unseres Erachtens die Rendanturen und

<sup>6</sup> Bei der Abfassung des Briefes war die sog. „Sparkommission“ des Bistums noch nicht eingesetzt.

<sup>7</sup> In den deutschen Kommunen wird die kameralistische Buchhaltung sukzessive durch die kaufmännische Buchführung nach den Grundsätzen der Doppik ersetzt. Vgl. dazu: Rüdiger SOLDT, Der Abschied von der Kameralistik – Die Haushaltsführung in den Gemeinden steht vor dem Systemwechsel, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 178 vom 4. 8. 2003, 8.

<sup>8</sup> Sehr anschaulich ließe sich dieser Trend mit dem zunehmenden Raumbedarf der bischöflichen Behörde belegen.

<sup>9</sup> Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*, 26; Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche *Christus Dominus*, 11.

<sup>10</sup> Das „Parkinsonsche Gesetz“ besagt, dass einer öffentlichen Verwaltung eine expansive Tendenz innewohnt. Ihr Verhalten ist auf Maximierung der Ausgaben ausgerichtet. Man spricht daher in Analogie zur Gewinnmaximierung des privaten Unternehmens und zur Stimmenmaximierung der Parteien von der Budgetmaximierung der Behörden. Vgl. C. N. PARKINSON, Parkinsons Gesetz, München, 2. Auflage 2001.



die KiTagGmbH. Zwar wirken diese Institutionen vor Ort entlastend, führen aber gleichzeitig wieder zu einer stärkeren Zentralisierung, da sie von oben nach unten organisiert, finanziert und beaufsichtigt werden.

*Wir würden vorschlagen, zukünftige (und vielleicht auch schon bestehende) Entlastungsstrukturen subsidiär zu organisieren, wie dies im Modell der Pfarrverbände ja auf pastoraler Ebene angedacht war und wozu das Konstrukt der Kirchengemeindeverbände auch das rechtliche Mittel gäbe.*

### 3) Personelle Fragen

#### a) Für realistische Zahlen

Bisher gibt es keine öffentlich verfügbaren Zahlen, was die Personalentwicklung in den pastoralen Berufen unseres Bistums, speziell der Priester in den kommenden 10 bis 20 Jahren anbetrifft. Dabei wären in jedem Fall bei der letztgenannten Gruppe die Prognosen unseres Erachtens recht leicht zu erstellen. Denn diejenigen, die heute neu ins Seminar eintreten – in diesem Jahr 6 –, werden (nach den Statistiken der letzten 30 Jahre) zu 50 % in 8 Jahren zum Priester geweiht. Und diejenigen, die heute 50 Jahre alt sind, werden in 20 Jahren 70 sein oder bereits verstorben und damit dem Dienst als aktive Pfarrer nicht mehr zur Verfügung stehen. Da realistischerweise weder mit einem massiven Ansturm auf das Priesterseminar in den nächsten 4–5 Jahren zu rechnen ist, noch die Zahl der „Quereinsteiger“ (Priester aus anderen Bistümern, Orden usw.) eine erhebliche sein wird, liegen die Daten für die nächsten 10 bis 15 Jahre ziemlich fest. *Wir hielten es für dringend geboten, diese offensiv in die Diskussion einzubringen.* Nach unseren – sicher nicht wissenschaftlichen – Berechnungen wird die Zahl der aktiven Priester von zur Zeit etwas über 550 in 15 Jahren unter 300 gefallen sein.<sup>11</sup>

#### b) Für eine realistische Einschätzung der Fähigkeiten des Seelsorgersonals

Ebenso notwendig wäre ein realistischer Blick auf die Fähigkeiten des pastoralen Personals, hier wieder speziell der Priester. Wir müssen ehrlich zugeben, dass das Idealbild des Pfarrers Jahrhunderte lang und teilweise noch heute geprägt ist von der Vorstellung eines Seelsorgers, der rund um die Uhr für die Seinen in Rufnähe erreichbar ist, zu allen Fragen jederzeit kompetent Auskunft geben kann und als Einzelner die gesamte Verantwortung für die Seelsorge trägt. Anforderungen wie Teamfähigkeit und vernetztes Denken sind erst in den letzten Jahren verstärkt hinzugetreten.

Nach diesem Bild arbeiten heute viele Priester, auch wenn die Einheiten, für die sie zuständig sind, unter der Hand immer größer geworden sind. Mit der wachsenden Verantwortung und den zusätzlichen Erwartungen an die Qualifikationen können aber immer mehr Priester nicht Schritt halten. Die Folge ist das Gefühl der ständigen Überforderung, die innere oder gar die äußere Emigration. Wir haben nicht die ganz starken Managertypen!

<sup>11</sup> Zur Bistumsdechantenkonferenz im Juni 2003 wurden von der Personalabteilung des Bischöflichen Generalvikariates folgende Zahlen für die im aktiven Dienst befindlichen Bistumspriester veröffentlicht: Ist-Stand zum 1.1.2003: 517. Prognose für Ende 2008: 376. Das bedeutet in 5 Jahren einen Rückgang von über 25 %!

*Daher bitten wir darum, die Fähigkeiten des vorhandenen Seelsorgpersonals – nur die haben wir, andere sind nicht zu bekommen – nüchtern unter die Lupe zu nehmen und nicht Strukturen zu bauen, zu denen man Menschen bräuchte, die es nicht gibt. Die Überforderungsspirale würde sich immer weiter drehen, das Berufsbild beispielsweise des Priesters würde noch unattraktiver.*

#### c) Für geschärfte Profile

Muss – wieder am Beispiel des Priesters – der Seelsorger all das tun, was er heute tut? Gehört all das zum Unaufgebbaren seines Dienstes? Ist beispielsweise das Beerdigen nicht viel mehr ein Werk christlicher Barmherzigkeit, zu dem die ganze christliche Gemeinde verpflichtet ist, als dass es eine spezifisch priesterliche Aufgabe wäre? Haben wir uns nicht nur zu sehr an diese „Luxusvariante“ einer flächendeckenden Pastoral gewöhnt? In den meisten Teilen der katholischen Welt ist es anders. Wenn die Profile der einzelnen Seelsorgsberufe nicht geschärft werden, bedeuten auch neue Strukturen nur ein Auflasten von noch mehr Arbeit auf die geringer werdende Zahl von Schultern.

*Daher halten wir eine Scheidung von Notwendigem und Wünschenswertem für unbedingt erforderlich, aus dem sich dann Perspektiven für die Zukunft der einzelnen pastoralen Berufe entwickeln lassen.*

#### 4) Weitergehende Gedanken

##### a) Die Kirchensteuer ist ein Produkt der Volkskirche

Nur in volkskirchlichen Strukturen konnte man auf die Idee kommen, von Getauften flächendeckend Mitgliedsbeiträge, d. i. die Kirchensteuer einzuheben. Der stillschweigende Konsens lautete: alle bezahlen für etwas, das von allen in Anspruch genommen wird. Dieser Zusammenhang ist längst nicht mehr gegeben. Im Moment verbrauchen die 15–20 % „Nutzer“ das Geld von den übrigen 80–85 % Kirchenmitgliedern mit, die nicht aus der Kirche ausgetreten sind, sie aber nicht oder nur ganz punktuell in Anspruch nehmen. Sollte diese Mehrheit der Kirche nur deshalb nicht den Rücken gekehrt haben, damit sie sie im Bedarfsfall (Beerdigung usw.) in Anspruch nehmen kann, dann würde dies bedeuten, dass wir mit zurückgehenden „Serviceleistungen“ für diese Gruppe auch ihre „Mitgliedsbeiträge“ verlieren würden.

*Wir regen an, sich ehrlich Rechenschaft über diesen Zusammenhang zu geben und zu überlegen, ob wir bereit sind, zurückgehende Angebotsvielfalt und Präsenz in der Fläche mit sinkenden Kirchensteuereinnahmen zu „bezahlen“. Andernfalls müssten wir über die Gewährleistung eines „kundenorientierten Services“ nachdenken und sagen, wer diesen leisten soll.*

##### b) Ist die Fläche zu halten?

Nicht heute und morgen, aber doch in absehbarer Zukunft werden wir, wenn sich Entwicklungen nicht umkehren, grundsätzlich darüber nachdenken müssen, ob wir eine flächendeckende Seelsorge überhaupt noch gewährleisten können, bzw. ob sie noch benötigt wird. Es könnte sein, dass wir uns auf Zentren kirchlichen Lebens zurückziehen müssen. Wahrscheinlich werden dies am ehesten die Orte sein, in denen heute

schon die weiterführenden Schulen angesiedelt sind, da sie von den Lebensverhältnissen der Menschen, der Infrastruktur und dem kulturellen Angebot am ehesten eine gewisse Schwerkraft entwickeln (Stichwort: das Christentum war im Ursprung eine Stadtreigion).

*Wir regen an, schon heute zu überlegen, welches diese Zentren sein können und sie personell und finanziell für die Aufgabe „Mittelpunkt“ zu sein, auszurüsten.*

5) Für eine breit angelegte innerkirchliche Öffentlichkeitsarbeit und Vorbehalte gegen zu breite Beteiligung am Entscheidungsprozess<sup>12</sup>

a) Wenn man die Diskussionen in den Pfarreien und Seelsorgseinheiten verfolgt, hat man den Eindruck, dass die Gläubigen nicht wissen, welche Veränderungen in den Strukturen ihnen in den nächsten Jahren bevorstehen und auch nicht verstehen können, warum dies nun auf sie zukommt. Zwar erleben die aktiven Christen, dass der Gottesdienstbesuch nachlässt und dass evtl. die eigenen Kinder und Enkel häufig nicht mehr zur Kirche gehen. Aber durch die bisherige relativ flache Abwärtsentwicklung, was die Zahl der aktiven Priester anging, und das Konzept einem Priester immer mehr Pfarreien anzuvertrauen, aber auch durch die Bereitschaft dieser Priester, den einzelnen Pfarreien – zumindest gottesdienstlich – nahezu das gleiche Angebot zu machen, wie dies in der bisherigen 1:1-Besetzung der Fall war, haben viele Pfarreien noch überhaupt nicht wahrgenommen, wie rasant die Entwicklung in den kommenden Jahren verlaufen wird.

Unser Eindruck ist, dass große Teile der praktizierenden Katholiken zu wenig über die Voraussetzungen informiert sind, die zu den geplanten Strukturmaßnahmen führen und zu wenig die Konsequenzen sehen, die sich daraus auch für sie vor Ort ergeben können. Dies wird dazu führen, dass die Akzeptanz „an der Basis“ für alles was „von Trier“ kommt, nicht gut sein wird.

*Wir halten es daher für dringend erforderlich, in einem ersten Schritt unter der Überschrift: „Wie sieht es im Moment aus, welche Entwicklungen personeller, finanzieller aber auch geistlicher Art sind für die nähere Zukunft schon heute absehbar?“ bereits jetzt intensiv innerkirchliche Öffentlichkeitsarbeit zu betreiben, um wenigstens die Chance zu haben, alle Beteiligten, ob Haupt- oder Ehrenamtliche, „Sonntagschristen“ und interessierte Fernstehende auf einen Wissensstand zu bringen.*

Dazu sollte man ruhig auch professionelle Hilfe in Anspruch nehmen und sich nicht scheuen, unkonventionelle Wege zu gehen. Pastorales Schönreden wird den Reformwillen nicht stärken! Erst in einem zweiten Schritt könnte unseres Erachtens dann mit der Diskussion und Beratung über geplante Reformvorhaben begonnen werden, wobei es unsere Überzeugung ist, dass informierte Christen viel eher bereit sein werden, auch unbequeme Entscheidungen zu akzeptieren.

b) Von zu breit angelegter Beteiligung der pfarrlichen und überpfarrlichen Gremien an den notwendigen Entscheidungen, die ja zunächst nur *ibr* Anliegen im Blick haben

<sup>12</sup> Beim Verfassen dieses Schreibens war der „Info-Brief“, der inzwischen mehrfach erschienen ist und der die Hauptamtlichen in der Seelsorge sowie die Vorsitzenden der Verbände und Räte über den Fortgang der Arbeit an der Strukturreform informiert, noch nicht erschienen. Es bleibt jedoch die Frage, wie sehr diese Informationen auch bis zur Basis durchdringen.

können, halten wir hingegen nichts. Schon die Erfahrungen beim ersten Versuch der Zusammenlegung der Trierer Innenstadtpfarreien haben gezeigt, dass dies die Beteiligten überfordert und so am Ende nichts mehr herauskommt. Allenfalls eine Diözesansynode, deren Teilnehmer sich zusammen mit dem Bischof für das Ganze verantwortlich fühlen würden, könnte unseres Erachtens hier die angemessene Form der Mitwirkung sein. Um Verärgerungen und Enttäuschungen zu vermeiden, sollte allerdings auf den verschiedenen Ebenen von Anfang an klar sein, wo es lediglich um Information, wo um Beratung und wo es ums Mitentscheiden geht.

### *Ausblick*

Die hier angedachten Reformen werden mit vielen Schwierigkeiten zu rechnen haben: (1) Eine Ortskirche, zumal wenn es sich um die älteste Deutschlands handelt, ist allen gegenteiligen Behauptungen zum Trotz kein von oben nach unten straff durchorganisiertes Unternehmen, sondern ein hochkomplexer Organismus, in dem die Strukturen über Jahrhunderte unter den unterschiedlichsten Einflüssen gewachsen sind. (2) Die Beharrungskräfte sind auf allen Ebenen sehr stark. (3) Dem gegenüber ist der Leidensdruck vielleicht noch nicht groß genug. Noch fließen die Kirchensteuermittel ja, noch ist die deutsche Kirche eine der – finanziell – reichsten der Welt. Noch halten die Hauptamtlichen in der Seelsorge, insbesondere die Priester, den religiösen „Service“ an den Lebenswenden der Menschen aufrecht. Noch sind auch viele ältere Priester, weit jenseits der Pensionsgrenze im Dienst, sei es aktiv, sei es im so genannten Unruhestand. Die Gläubigen, die die Krise erleben, können ausweichen: auf lebendigere Gemeinden, in religiöse Nischen oder – wie oft? – durch den stillen Auszug. Noch scheint man sich also ein Festhalten am „weiter so“ leisten zu können.

Insofern kann es sein, dass für wirklich durchgreifende Reformen die Zeit noch nicht reif ist. Vielleicht lässt sich ein solches Projekt ja überhaupt nicht als geplantes Verfahren durchführen. Vielleicht werden wir daher den Weg des Kleinerwerdens, der – vor allem personellen – Armut und damit auch der Verdemütigung weiter beschreiten müssen. Trotzdem scheinen – auch strukturelle – Perspektiven notwendig, damit man nicht der Resignation verfällt. Dazu wollten die hier vorgetragenen Gedanken einen kleinen Beitrag leisten. Wir sind überzeugt, dass auch unserer Kirchenstunde der Zuspruch aus dem Buch der Sprichwörter gilt: „Denn sicher gibt es eine Zukunft!“ (Spr 23, 18).

AUSSEMAIR, Josef (Hg.): Hans Asmussen im Kontext heutiger ökumenischer Theologie (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 24). Münster: Lit Verlag 2001, 158 Seiten, geb., ISBN 3-8258-4852-3.

Hans Asmussen (1898–1968) war einer der bedeutendsten lutherischen Theologen im 20. Jahrhundert. U. a. spielte er eine entscheidende Rolle in der Vorbereitung der „Barmer Theologischen Erklärung“ und der „Stuttgarter Schulderklärung“. Der Kirchenkampf, in dem er durch die Nazis acht Monate inhaftiert war, führte ihn zu einer ökumenisch relevanten Wiederentdeckung von Liturgie, Sakrament, Amt und Kircheneinheit als geistliche Größen. Aus Anlass des 100. Geburtstages Asmussens veranstaltete das (katholische) Institut für Ökumenische Theologie und Fundamentaltheologie an der Universität Salzburg unter der Federführung von Josef Außermair ein Symposium, dessen Beiträge im vorliegenden Sammelband veröffentlicht wurden. Der Herausgeber war schon durch seine Habilitationsschrift: *Konkretion und Gestalt. „Leiblichkeit“ als wesentliches Element eines sakramentalen Kirchenverständnisses am Beispiel der ekklesiologischen Ansätze Paul Tillichs, Dietrich Bonhoeffers und Hans Asmussens unter ökumenischem Gesichtspunkt*, Paderborn 1997 hervorgetreten. Vgl. auch den Beitrag „Hans Asmussens Ringen um die Kirche“ in TThZ 110 (2001) 230–241. Ein Schwerpunkt der Beiträge kreist um die Rolle Asmussens als lutherischer Theologe im Kirchenkampf, ein anderer greift Hans Asmussens „Ringen um die Kirche“ (Außermair) auf, bei dem gegenwärtig ökumenisch relevante Themen wie „Kirche als Mysterium“, die Rehabilitierung des Sakramentalen, das allgemeine Priestertum aller Gläubigen, die Wiederentdeckung des geistlichen Amtes, das Bischofsamt und der Petrusdienst von Asmussen her beleuchtet werden. Interessant ist zudem die Rezeption von Asmussen im Kontext der heutigen lutherischen ökumenischen Theologie in Finnland und dabei besonders der Beitrag der neuen finnischen Lutherforschung zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“. Der Band macht Lust, in die Auseinandersetzung mit Asmussen einzutreten.

Manfred Scheuer, Trier

GIESEN, Richard: Können Frauen zum Diakonat zugelassen werden? *Distinguo*. (Eine theologische Schriftenreihe 4). Siegburg: Verlag Franz Schmitt 2001, 122 Seiten, kart., € 8,00, ISBN 3-87710-260-3.

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit der Frage, ob nach katholischem Kirchenrecht Frauen zum Diakonat zugelassen werden können. Mit „Diakonat“ ist der jetzige Diakonat des Mannes gemeint, wie er in cc. 1008–1054 CIC festgelegt ist, also das Weihesakrament für die Stufe der Diakone. Der Verf. kommt zum Ergebnis, dass die Diakonatsweihe der Frau auch durch eine Rechtsänderung nicht eingeführt werden kann. Der päpstliche Gesetzgeber kann den Diakonat der Frau unter Wahrung der Treue gegenüber dem göttlichen Stifter der Kirche und entsprechend ihrer Heilssendung nicht einführen. In dieser Rez. soll weniger diskutiert werden, ob der Diakonat der Frau theologisch möglich ist. Wenn es durchgreifende Gründe für die Nichtordination der Frau zum Priesteramt gibt, dann kann man nicht die auch vom II. Vatikanum betonte Einheit des Weihesakramentes dadurch aufsplittern, dass man eine bestimmte Stufe der Frau öffnet, die anderen dagegen nicht.

Kritisch zu sichten ist die vom Verf. implizit vertretende Theologie des Diakonats sowie dessen Stellung zur Frau. Zu diskutieren wäre, ob der sakramentale Diakonat v. a. von den sakralen Funktionen des Diakons (Helferfunktion beim eucharistischen Opfer, Spendung



der ihm zugewiesenen Sakramente und Riten, Lehr- und Predigtfunktion in der hl. Messe) zu bestimmen ist. Fragwürdig ist der Hinweis auf die dem Diakonats vorbehaltenen Amtshandlungen wie Sakramentspendung, Wortverkündigung, Leitung des Wortgottesdienstes, Begräbnisse. „Eine Theologie des Diakonats lässt sich von diesen Vollmachten her nicht entwerfen“ (G. Greshake). – Im Bereich der Verkündigung sind Frauen berechtigt, mitzuwirken beim Dienst am Wort (vgl. cc. 230 § 3, 759), sie können predigen (c. 766), wenn auch nicht im Rahmen der eucharistischen Liturgie, sie sind berechtigt, Wortgottesdienste zu leiten (vgl. cc. 230 § 3, 766), nach Beschluss der Bischofskonferenz und mit Genehmigung des Apostolischen Stuhls können sie Begräbnisriten vollziehen (Ordo exsequiarum 1969). Auch der Dienst der Taufspendung ist von Rechts wegen für Frauen möglich (vgl. c. 230 § 3).

Sehr fragwürdig sind die Behauptungen: „Die Unterordnung der Frau unter den Mann ist ein Gebot Gottes“ (78) sowie: „Die Unterordnung der Frau unter den Mann in der [...] einschränkenden Auslegung ist also nach wie vor Inhalt der kirchlichen Lehrverkündigung“ (80). Das Zweite Vatikanische Konzil fordert in der Pastoralkonstitution, dass „jede Form einer Diskriminierung in den gesellschaftlichen und kulturellen Grundrechten der Person [...] wegen des Geschlechts [...] überwunden werden muss, da sie dem Plan Gottes widerspricht“ (GS 29). GS 9 verweist auf die rechtliche und faktische Gleichstellung der Frauen mit den Männern. Paul VI. hat im Internationalen Jahr der Frau 1975 die Gerechtigkeit gegenüber den Frauen in Familie, Gesellschaft und Kirche gefordert, weil „im Licht des Glaubens [...] die wahre Gleichheit zwischen Mann und Frau besonders deutlich“ hervortrete und „beide, jeder auf seine eigene Art und Weise, mit der Würde der menschlichen Person ausgestattet und nach Gottes Bild geschaffen“ seien (AAS 67 [1975] 437f.). Der Verf. übersieht, dass sich die Kirche seit dem Konzil in ihrem Grundrechtskatalog die „wahre Gleichheit in Würde und Tätigkeit“ (c. 208, vgl. LG 32) auf ihre Fahnen geschrieben hat.

Manfred Scheuer, Trier

HOPING Helmut / MÜNK Hans J. (Hg.): Dienst im Namen Jesu Christi. Impulse für Pastoral, Katechese und Liturgie. Theologische Berichte 24. Freiburg/Schweiz: Paulusverlag 2001, 228 Seiten, Paperback, € 20,35.

Laien und Priester, Frauen und Männer, Pastoralassistentinnen und Pastoralassistenten, Katecheten und Diakone im pastoralen Dienst: ein Miteinander oder ein Gegeneinander? Aufgaben und Tätigkeiten werden neu geschaffen oder auch verändert. Berufsprofile entstehen, die theologisch fragwürdig und rechtlich (noch nicht?) vorgesehen sind. Neben dem durch Ordination übertragenen Amt existieren heute eine Vielzahl von Ämtern und Diensten, die von Laien übernommen werden, was durchaus der vom Zweiten Vatikanum gewünschten stärkeren Beteiligung von Laien in Pastoral, Katechese und Liturgie entspricht. Freilich ist das Profil der kirchlichen Dienste und Ämter in den Prozessen der kirchlichen und gesellschaftlichen Veränderung zunehmend unklar geworden. Dabei ist die Kirche angewiesen auf Ämter und Dienste, die im Namen Jesu Christi ausgeübt werden. – Der vorliegende Sammelband stellt sich diesen drängenden pastoralen und theologischen Herausforderungen. Systematisch grundlegend sind die Überlegungen *Peter Hünermanns*, der den theologischen Diskurs um das kirchliche Amt als Streit um die dem Glauben angemessene Verzeitlichung bzw. dessen ideologische Verengungen aufweist. Die historisch und theologisch aufschlussreichen Ausführungen *Helmut Hopings* zum Diakonatsamt sehen dessen zentrale eigenständige Bedeutung darin, dass in amtlicher Vollmacht die Diakonie Christi zugesprochen wird. Beim Diakonatsamt geht es um die „personale Repräsentation der Diakonie im kirchlichen Amt“ (53). Der Kirchenrechtler *Adrian Loretan* untersucht das „ortskirchliche Amt“ der Pastoralassistentinnen und Pastoralassistenten in der Schweiz, fragt aber auch nach der

Abgrenzung zwischen geweihten und beauftragten Ämtern. Loretan plädiert für eine Trennung von Weihe- und Leitungsvollmacht sowie für die Öffnung des sakramentalen Amtes für Frauen. Unabhängig von der Diskussion um den Ausschluss der Frauen von der sakramentalen Ordination weist *Sabine Pemsler-Maier* bereits durch das Vat. II bzw. durch CIC 1983 gegebene Möglichkeiten zur Ausübung von Leitungsfunktionen durch Frauen in der Kirche auf. *Helga Kohler-Spiegel* skizziert u. a. eine Spiritualität des katechetischen Berufes, als deren Eckdaten sie religiöse Sprachkompetenz, Handeln aus dem Glauben und Vernetzung untereinander ausmacht. Der Bestimmung des Trägers der Liturgie geht *Wolfgang W. Müller* nach. *Bernhard Kirchgessner* fragt nach den Folgen der Entkoppelung von Amt, Gemeindeleitung und Eucharistievorsitz und setzt sich zudem kritisch mit sonntäglichen Wortgottesdiensten mit Kommunionfeiern auseinander. Schließlich schreitet *Alois Koch* das künstlerisch-pastorale Spannungsfeld zwischen Musik und Gottesdienst aus.

Die Beiträge erschöpfen sich nicht in der Beschreibung des Status quo, sondern zeichnen sich wohlthuend durch ihre „Meinungsfreudigkeit“ aus, von der her sich wichtige Impulse für die amtstheologische Diskussion wie auch für die zukünftige Gestalt der Dienste und Ämter ergeben.

Manfred Scheuer, Trier

HÖSLE Vittorio (Hg.): *Metaphysik. Herausforderungen und Möglichkeiten*, (Collegium Philosophicum 4). Stuttgart: frommann-holzboog Verlag 2002, 224 Seiten, Brosch., € 46,00, ISBN 3-7728-2205-3.

Der vorliegende Band stellt die Ergebnisse eines Symposiums des Collegium Philosophicum des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover vor. Die einzelnen Beiträge widmen sich dem Thema der Metaphysik aus der Sicht unterschiedlicher „Disziplinen“ (Vorwort, VII) der Philosophie. Im Beitrag „Metaphysik und die transzendentalphilosophischen Paradigmen der Ersten Philosophie“ thematisiert *K.-O. Apel* das Verhältnis der auf Aristoteles zurückgehenden Tradition der Metaphysik und dem von I. Kant inaugurierten Konzept der Transzendentalphilosophie. *Rolf Schönberger* handelt in seinen Überlegungen zum „Verstehen und seine(n) Grenze(n)“ über „die Bedingungen der Möglichkeit der Metaphysikkritik“, während *Matthias Lutz-Bachmann* sich im Blick auf das sogenannte „postmetaphysische Denken“ dem Metaphysikbegriff dieser Kritik zuwendet. Der Herausgeber des Bandes *Vittorio Hösle* stellt seinerseits Betrachtungen „zum Verhältnis von Metaphysik des Lebendigen und allgemeiner Metaphysik“ im „kritischen Anschluß an Schopenhauer“ zur Diskussion. *Thomas Buchheim* widmet sich dem Verständnis metaphysischer Fragen als solcher und sieht in der durch ontologische Verpflichtung und ontologische Biografie begrenzten Selbstbezüglichkeit des Metaphysikers ein allgemeines Kennzeichen derartiger Fragen. *Marco M. Olivetti* entwickelt die These, dass man, „um philosophisch an Gott denken zu können, [...] an Intersubjektivität denken, um umgekehrt, um an Intersubjektivität denken zu können, [...] an Gott denken“ (117f.) muss. Im Beitrag von *Peter Kosloski* geht es um das Verhältnis von „Metaphysik und Philosophie der Offenbarung“, während sich *Walter Schweidler* unter dem Titel „Induktion als Lebensform“ mit dem „Zusammenhang zwischen Lebensart und Sein“ auseinandersetzt.

Gerhard Krieger, Trier

BREUER, Clemens: Christliche Sozialethik und Moralthologie. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlagen zweier Disziplinen und die Frage ihrer Eigenständigkeit. Abhandlungen zur Sozialethik, Bd. 46. Paderborn u. a.: Schöningh Verlag 2003, 393 Seiten, kart., € 52,00, ISBN 3-506-70246-7.

Moralthologie und Christliche Sozialethik machen sich zur Aufgabe, die in der christlichen Anthropologie grundlegenden normativen Orientierungen für einen pluralistischen Diskurs ins Gespräch zu bringen. Individualethisch ist damit v. a. durch die Moralthologie das Gewissen angesprochen, sozialethisch v. a. das Verhältnis der Menschen zu den institutionellen Arrangements der Gesellschaft. Diese wesentliche Unterscheidung qualifiziert zu unterschiedlichen Kompetenzen und fordert bei aller notwendigen Gemeinsamkeit eine unterschiedliche Methodologie. Clemens Breuer trägt mit seiner klar positionierten Habilitationsschrift ein Plädoyer für die Eigenständigkeit der beiden Fächer vor, hinter das die aktuelle Diskussion um die Streichung bzw. Zusammenlegung von entsprechenden Lehrstühlen nicht zurück kann.

In der Einleitung wird der innertheologische Streit um den Anspruch einer Mitbetreuung der Christlichen Sozialethik durch die Moralthologie auf den Punkt gebracht. Nur zwei Alternativen gebe es: entweder Eigenstand oder Zusammenfassung in einem Fach „Theologische Ethik“. Die in Anlehnung an A. F. Utz für die Sozialethik genuine Gemeinwohlbindung macht Breuer hier zur Grundlage seiner Positionierung.

Im ersten Teil gelingt ein weit ausholender historischer Überblick zur Herausbildung der Christlichen Sozialethik als eigenständiger Disziplin. Von der Antike über Jesus Christus, Patristik, Mittelalter und Neuzeit wird der Leser auf eine Reise zu den Wurzeln des christlichen Sozialgedankens mitgenommen. Der zweite, systematische Teil geht in vier Schritten von einer erkenntnistheoretischen Verwurzelung der zwei Disziplinen im Naturgesetz bzw. Naturrecht aus, zeigt anschließend die Eigenheiten der Moralthologie auf im Gegenüber zur Christlichen Sozialethik, deren besondere Relevanz anhand aktueller Problemfelder aufgezeigt wird. Der in den 60er Jahren in der Moralthologie einsetzenden Skepsis gegenüber dem Naturrecht wird die Hybris menschlicher Vernunftautonomie kritisch gegenübergestellt. Die These von der kreativen Gestaltung der Wahrheit nennt Breuer einen Trugschluss. Der Ursprung der Christlichen Sozialethik wird in der sittlichen Verkündigung der Botschaft Jesu ausgemacht. Ihre besondere Relevanz für das Grundgesetz und die Nachkriegsordnung in Deutschland mache sie zu einer nicht wegzudenkenden Verbindungswissenschaft zwischen Kirche und Gesellschaft. Besonders die Grundlegung der Sozialen Marktwirtschaft im christlich-naturrechtlichen Humanum wird als starkes Argument herausgearbeitet. Auch die metaphysische Anthropologie des Zweiten Vatikanum steht danach in einer Tradition zum dynamischen Naturrecht. Dies hält Breuer all denen entgegen, die im Konzil einen Bruch mit der Tradition ausmachen wollten. Zum Einstieg in aktuelle Anwendungen Christlicher Sozialethik wird der Leser in eine kritische Auseinandersetzung mit der sogenannten ‚politischen Theologie‘ (J. B. Metz) und der Wirtschaftsethik behutsam eingeführt. Dem Ansatz von P. Koslowski traut Breuer eine besondere Nähe zum naturrechtlichen Fundament zu. Diese Deutung trifft zwar präzise den Anspruch Koslowskis. Der Schulterschluss mit ökonomistischer Ideologie hatte jenen aber auf Abwege geführt. Die Distanzierung von J. B. Metz, von K. Homanns Ökonomismus und P. Ulrichs integrativer Wirtschaftsethik überzeugt durch ein ausgewogenes Urteil, auch wenn in der gebotenen Kürze nicht alle Facetten dieser Diskussion erörtert werden können. P. Ulrich fordert eine eigene ethische Rationalität ein, um so dem blinden Vertrauen auf die ökonomische Effizienz einen moral point of view entgegenzusetzen. Breuer deckt diese Wesensverwandtschaft mit der kirchlichen Position auf und fragt richtig, warum wohl Ulrich diesen möglichen Schulterschluss von vorneherein ausschweigt. Mit O. von Nell-Breuning mahnt Breuer an, dass die Wirtschaft sich auf funktionale Pragmatik beschränke, ohne nach dem Wesen ihres Auftrages zu fragen. Was für die

Wirtschaft gilt, gilt ebenso für Politik und andere Bereiche des Sozialen. Deshalb ist – das hat Breuer nachhaltig belegt – die Christliche Sozialethik die im christlichen Humanum naturrechtlich legitimierte, unverzichtbare Disziplin zur Humanisierung und Divinisierung der Gesellschaft.

Elmar Nass, Bochum

## NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR

---

An dieser Stelle werden alle an die Redaktion eingesandten Bücher verzeichnet. Damit ist von Seiten der TThZ keine Rezensionsverpflichtung übernommen. Soweit der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift gestatten, werden Besprechungen veranlasst. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

ANDRADE, Barbara: Erbsünde – oder Vergebung aus Gnade? Frankfurt a. M.: Books on Demand GmbH 2003, 183 Seiten, kart., € 12,00, ISBN 3-8330-0810-5.

AUGUSTIN, George / RISSE, Günter (Hg.): Die eine Sendung – in vielen Diensten. Gelingende Seelsorge als gemeinsame Aufgabe in der Kirche. Paderborn: Bonifatius Verlag 2003, 322 Seiten, kart., € 19,90, ISBN 3-89710-222-6.

BONGARDT, Michael / KAMPLING, Rainer / WÖRNER, Markus (Hg.): Verstehen an der Grenze. Beiträge zur Hermeneutik interkultureller und interreligiöser Kommunikation. Jerusalem: Theologisches Forum 4. Münster: Aschendorff Verlag 2003, 236 Seiten, kart., € 37,00, ISBN 3-402-07503-2.

BSTEI, Andreas / MAHMOOD, Tahir (Hg.): Um unsere Zeit zu bedenken. Christen und Muslime vor den Herausforderungen der Gegenwart. Mödling: Verlag St. Gabriel 2003, 187 Seiten, kart., € 13,80, ISBN 3-85264-599-9.

GERARDUS MAGNUS: Opera omnia I: 1. Prolegomena, 2. Contra Turrim Traiectensem. (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis CCCM 192). Eds. R. T. M. Van Dijk, R. H. F. Hofman. Turnhout: Brepols Publishers 2003, 817 Seiten, geb., € 320,00, ISBN 2-503-04921-4.

HALBMAYR, Alois / MAUTNER, Josef (Hg.): Gott im Dunkeln. Religion in den Lebenswelten der späten Moderne. Innsbruck: Verlagsanstalt Tyrolia 2003, 136 Seiten, kart., € 22,50, ISBN 3-7022-2509-9.

HIERONYMUS: Commentarius in Ionam Prophetam – Kommentar zu dem Propheten Jona, Lateinisch-Deutsch, übersetzt und eingeleitet von Siegfried Risse (Fontes Christiani 60). Turnhout: Brepols Publishers 2003, 250 Seiten, kart., € 30,75, ISBN 2-503-51442-1, geb., ISBN 2-503-51441-3.

KAMMLER, Hans-Christian: Kreuz und Weisheit. WUNT 159. Tübingen: Mohr Siebeck 2003, Ln., € 74,00, ISBN 3-16-148133-X.

LAKTANZ: De Mortibus Persecutorum – Die Todesarten der Verfolger, übersetzt und eingeleitet von Alfons Städele (Fontes Christiani 43). Turnhout: Brepols Publishers 2003, 270 Seiten, kart., € 30,75, ISBN 2-503-52108-8, geb., ISBN 2-503-52107-X.

SCHMIDT, Josef: Philosophische Theologie. Grundkurs Philosophie Bd. 5. Urban Taschenbücher Bd. 349. Stuttgart: Kohlhammer 2003, 303 Seiten, kart., € 20,00, ISBN 3-17-017958-6.

SCHÜTZEICHEL, Heribert: Vom Leben eines Christenmenschen. Trier: Paulinus Verlag 2003, 258 Seiten, kart., € 18,00, ISBN 3-7902-0213-4.

WOLFERS, Melanie: Theologische Ethik als handlungsleitende Sinnwissenschaft. Der fundamentale Entwurf von Klaus Demmer. SThE 99. Freiburg i. Br.: Verlag Herder 2003, 404 Seiten, kart., € 48,00, ISBN 3-451-28071-X, Freiburg. i. Ue.: Universitätsverlag 2003, ISBN 3-7278-1413-6.









# GESCHICHTE DES BISTUMS TRIER IN FÜNF BÄNDEN



Heinz Heinen, Hans Huber, Anton & Winfried Weber

## **Im Umbruch der Kulturen Spätantike und Frühmittelalter Band 1**

620 Seiten

Format: 17,5 x 24,5 cm

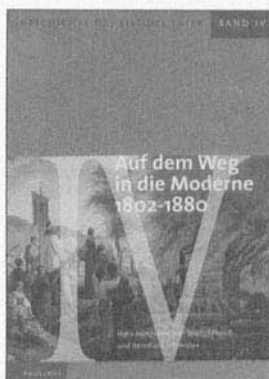
Festeinband mit Schutzumschlag

Einzelpreis: Euro 39,90 / sFr 71,-

Subskriptionspreis bei Abnahme aller fünf Bände: Euro 34,80 / sFr 62,-

ISBN 3-7902-0271-1

Der erste Band der Trierer Bistumsgeschichte reicht von den Anfängen des Christentums im 3. Jahrhundert über Spätantike, Völkerwanderung und Frühmittelalter bis ins 10. Jahrhundert. In epochenübergreifenden Zusammenhängen wird hier erstmals das gottesdienstliche Leben der Kirche dargestellt. Den Abschluss bilden die archäologischen Zeugnisse, die in ihre historischen Zusammenhänge eingeordnet und mit zahlreichen Abbildungen vor Augen gestellt werden.



Martin Persch, Bernhard Schneider

## **Auf dem Weg in die Moderne 1802 – 1880 Band 4**

664 Seiten

Format: 17,5 x 24,5 cm

Festeinband mit Schutzumschlag

Einzelpreis: Euro 39,90 / sFr 71,-

Subskriptionspreis bei Abnahme aller fünf Bände: Euro 34,80 / sFr 62,-

ISBN 3-7902-0274-6

Der vorliegende Band schildert die spannenden Jahrzehnte eines doppelten Neubeginns nach dem Untergang des alten Erzbistums und Kurfürstentums Trier im Jahr 1802 bis hin zu den dramatischen Auseinandersetzungen des so genannten Kulturkampfes. Für die Kirche von Trier bedeutete diese Epoche in ihrer langen Geschichte einen Umschwung von besonderer Intensität.

**PAULINUS**  
Verlag GmbH

Paulinus Verlag GmbH, Maximineracht 11c, 54295 Trier  
Telefon (06 51) 46 08-121, Fax (06 51) 46 08-220





Sylvia Hagene

### ■ Zeiten der Wiederherstellung

Studien zur lukanischen Geschichtstheologie als Soteriologie

Nicht die Periodisierung der Heilsgeschichte und eine Privatisierung der Heilerfahrung stehen als Motive im Hintergrund des lukanischen Geschichtswerks, sondern das erklärte Bemühen des Lukas, den Menschen seiner Generation den Zusammenhang zwischen Gottes Verheißungshandeln in der Vergangenheit und seinem endzeitlichen Rettungshandeln, wie es exemplarisch in der Auferweckung Jesu sichtbar wird, zu vermitteln. Sowohl dieser Inhalt als auch die Vermittlung des Heils werden »weisheitlich« umgesetzt: das, was jenseits kultischer oder ethnischer Identitäten in der Krise bestehen hilft, ist das Wissen um den auferstandenen Gekreuzigten und die noch ausstehende »Wiederherstellung aller Dinge«.

Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 42.

2003, X und 366 Seiten, kart., 49,- € / sFr 84,50. ISBN 3-402-04791-8



Andrea J. Mayer-Haas

### ■ »Geschenk aus Gottes Schatzkammer« (bSchab 10b)

Jesus und der Sabbat im Spiegel der neutestamentlichen Schriften

Die Untersuchung entwirft ein Gesamtbild von Jesu Umgang mit dem jüdischen Sabbatgebot in dem Anliegen, die Fragwürdigkeit der traditionellen, antijüdischen Gegenüberstellung von »christlichem« Jesus und dem jüdischen Sabbat aufzuzeigen.

Die Analyse sämtlicher Sabbattexte des Neuen Testaments führt zu einem fundierten Überblick über die Vielfalt frühchristlichen Ringens mit dem Sabbat Israels. So entsteht die Grundlage für eine neue Interpretation des Verhältnisses Jesu zum Sabbat, welche die Einbindung des Juden Jesus von Nazareth in seine jüdische Umwelt ernst nimmt.

Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 43.

2003, 730 Seiten, kart., 86,- € / sFr 144,-. ISBN 3-402-04790-X



ASCHENDORFF VERLAG

48135 Münster

[www.aschendorff.de/buch](http://www.aschendorff.de/buch)